POLITOPÍAS

André de Muralt

La apuesta de la filosofía medieval

Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos

Marcial Pons

Politopías 20

Colección dirigida por José María Ordóñez

LA APUESTA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL
ESTUDIOS TOMISTAS, ESCOTISTAS,
OCKHAMISTAS Y GREGORIANOS

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos, en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos, y no comerciales

ANDRÉ DE MURALT

LA APUESTA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

ESTUDIOS TOMISTAS, ESCOTISTAS, OCKHAMISTAS Y GREGORIANOS

Estudio introductorio y traducción de
José Carlos Muinelo Cobo
y Juan Antonio Gómez García

Marcial Pons
MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES
2008

Politopías

Colección dirigida por José María Ordóñez

CREATIVE COMMONS

© Título original: *L'enjeu de la philosophie médiévale.* Leiden: E. J. Brill,1993.
Esta traducción se publica de acuerdo con E. J. Brill.

© André de Muralt

© Del estudio introductorio y la traducción: José Carlos Muinelo Cobo y Juan Antonio Gómez García

© MARCIAL PONS
EDICIONES JURÍDICAS Y SOCIALES, S. A.
© POLITOPÍAS
San Sotero, 6 - 28037 MADRID
☎ 91 304 33 03

ISBN: 978-84-9768-308-1
Depósito legal: M-8221-2008

Diseño de la colección: Manuel Estrada. Diseño Gráfico

Impresión: ELECÉ, INDUSTRIA GRÁFICA, S. L.
Polígono El Nogal
Río Tiétar 24, 28110 Algete (Madrid)
MADRID, 2008

ÍNDICE

ESTUDIO INTRODUCTORIO 13

INTRODUCCIÓN 35

ESTUDIO PRIMERO
LA APUESTA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

I. LAS FILOSOFÍAS CONTEMPORÁNEAS 42
II. LA AMBICIÓN FILOSÓFICA Y LA INTERDISCIPLINARIEDAD . 46
III. EL ANÁLISIS DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO ... 49
1. Las estructuras de pensamiento en las ciencias «humanas» 51
2. Las estructuras de pensamiento en las ciencias exactas 54
IV. ALGUNAS PARADOJAS 55
V. LA PROPOSICIÓN PREDICATIVA Y LA PROPOSICIÓN MATEMÁTICA 58
VI. EL DESCUBRIMIENTO DE LAS ESTRUCTURAS DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO EN LA FILOSOFÍA MEDIEVAL . 66
1. La distinción formal *ex natura rei* 67
2. El *esse objectivum* 68
3. La lógica 70
4. La causalidad 71
5. Las consecuencias de la noción escotista de la causalidad en la teoría del conocimiento y en la filosofía práctica 73

VII. El imposible diálogo interdisciplinar 75
VIII. La lección de Ockham 77

ESTUDIO SEGUNDO
LA DOCTRINA MEDIEVAL DE LAS DISTINCIONES

I. La doctrina aristotélico-tomista de las distinciones 87
II. La distinción formal según Duns Escoto 101
III. Perspectivas de la filosofía moderna 108
1. La interpretación de la distinción formal por la filosofía moderna como instrumento privilegiado de conocimiento 109
2. Papel del argumento *de potentia absoluta dei* en la interpretación moderna del conocer y del querer . 112
3. El problema de la comunicación de las sustancias . 119
4. La aparición del pensamiento deductivo y dialéctico . 122

ESTUDIO TERCERO
LA DOCTRINA MEDIEVAL DEL *ESSE OBJECTIVUM*

I. La representación del objeto inteligible en Duns Escoto 127
1. La actuación del intelecto y la causalidad formal del objeto en Santo Tomás de Aquino 129
2. Estructura de pensamiento tomista y estructura de pensamiento escotista 136
3. La necesidad de una *species* representativa en Duns Escoto 140
4. El objeto representado, término absoluto e intencional 145
5. La causalidad concurrente no recíproca del intelecto y del objeto inteligible 149
6. El *esse objectivum* del objeto y las pasiones del intelecto 155

II. La doctrina del significado proposicional en Gregorio de Rímini 164

1. El objeto de la proposición 166
2. Fe, asentimiento y verdad 178
3. La equiparación formal entre el significado proposicional y el estado de cosas real, de Gregorio de Rímini a Wittgenstein pasando por Capreolo, Juan de Santo Tomás y Descartes 184
4. La verdad, modo del significado proposicional ... 190
5. El estatuto ideal-objetivo del significado proposicional 197

ESTUDIO CUARTO
LA METAFÍSICA OCKHAMISTA DE LA IDEA

I. La interpretación de una obra de pensamiento medieval 205
II. Guillermo de Ockham y San Agustín 208
III. *Credo in unum Deum* 214
IV. La metafísica ockhamista de la ciencia divina 222
V. La metafísica ockhamista de la idea 234

1. La idea no es la esencia divina 234
2. La idea es un nombre connotativo 236
3. El *esse objectivum* de la idea en Dios 239
   a) *El intelecto divino no representa las cosas* ... 241
   b) *La idea no es una* ratio cognoscendi *de la criatura* 245
   c) *La idea no es la relación de imitabilidad* 246
   d) *La idea no es una* species expresa 253
4. La idea como objeto terminativo de la intelección divina 254
5. El *esse intellectum* de la idea como denominación extrínseca 259
6. La idea como *esse intellectum* de la criatura distinta de su *esse intelligibile* 264
7. Interpretaciones nuevas de algunos temas antiguos . 269

8. La idea como ejemplar divino 270
a) *La idea es causa ejemplar de sí* 270
b) Credo in unum Deum omnipotentem 276
VI. La crítica nominalista del término «idea» 285

ESTUDIO QUINTO
LA OMNIPOTENCIA DIVINA, LO POSIBLE Y LA NO-CONTRADICCIÓN

I. La omnipotencia divina 294
II. Lo posible 296
III. El principio de no-contradicción 302

ESTUDIO SEXTO
PROVIDENCIA Y LIBERTAD

I. El conocimiento del futuro contingente en el *Peri Hermeneias* de Aristóteles 312
II. Los desarrollos metafísicos de la doctrina del *Peri Hermeneias*: presciencia divina y contingencia . 318
III. Providencia y libertad: estructuras de las posiciones posibles 323
1. Los elementos de la posición aristotélica 323
2. La estructura neo-platónica 326
3. Elaboración tomista de la estructura aristotélica .. 327
4. Elaboración escotista de la estructura aristotélica . 331
5. Influencia escotista sobre Juan de Santo Tomás ... 332
6. Las estructuras «voluntaristas» contrarias: Tomás Bradwardine y Charles Secrétan 335
7. Las reacciones «intelectualistas» contrarias: Molina y Leibniz 341
8. El orden de las estructuras posibles 346
IV. Esbozo de una metafísica comprehensiva de la Providencia y de la contingencia 349
1. Ciencia y voluntad divinas 349
2. La omnipotencia divina, creadora del acto libre humano 353

3. El concurso de las causas totales subordinadas ... 357
4. La inteligibilidad propia y común de lo contingente y de lo libre ... 360

V. METAFÍSICA DE LA PROVIDENCIA Y BIOLOGÍA ... 361

ESTUDIO SÉPTIMO
LA METAFÍSICA TOMISTA DE LA CAUSALIDAD DIVINA

I. LA FAMOSA PROPOSICIÓN DE LOS TEÓLOGOS ... 370
II. LA NOCIÓN DE CAUSA TOTAL ... 373
III. EL ORDEN DE LAS CAUSALIDADES EN LA MOCIÓN DIVINA DE LA CRIATURA ... 375
IV. LA MOCIÓN PREVINIENTE DE DIOS RESPECTO DE LA CRIATURA ... 378
V. EL CONCURSO SIMULTÁNEO DE LAS CAUSAS SUBORDINADAS ... 386

ESTUDIO OCTAVO
LAS CONSECUENCIAS DE LA DOCTRINA OCKHAMISTA DE LA OMNIPOTENCIA DIVINA. EL CONOCIMIENTO INTUITIVO DE UNA COSA QUE NO EXISTE

I. EL PRÓLOGO DE LAS SENTENCIAS DE GUILLERMO DE OCKHAM ... 392
II. COMENTARIO ... 411

BIBLIOGRAFÍA ... 445

ÍNDICE ANALÍTICO DE MATERIAS ... 457

ÍNDICE DE NOMBRES ... 495

ESTUDIO INTRODUCTORIO

JOSÉ CARLOS MUINELO COBO
JUAN ANTONIO GÓMEZ GARCÍA

La presente obra constituye la tercera traducción al castellano del filósofo suizo André de Muralt, después de *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien* y de *L'unité de la philosophie politique, de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporaine* [1]. En ella se han añadido las correcciones incorporadas a la edición de 1993.

Profesor hasta hace muy poco en las Universidades de Ginebra y Lausana, la importancia del pensamiento de André de Muralt reside en la configuración de un método de análisis filosófico sustentado en la consideración de las estructuras de pensamiento que permite comprender toda doctrina filosófica. La inducción de este método nace de una reinterpretación de la filosofía aristotélica a través de aquello que articula lógicamente su pensamiento, la analogía (frente a la lógica unívoca, considerada hasta ahora por la mayoría de los comentaristas del Estagirita como la matriz que conforma el pensamiento aristotélico), la cual le permite dar cuenta de la especificidad de cada una de las doctrinas filosóficas dentro de la unidad orgánica o estructural que todas constituyen.

En este orden de ideas, cobra especial relevancia la toma en consideración de la discusión filosófica de la Edad Media europea, por ser el tiempo y el lugar en que la filosofía aristotélica adquiere sus perfiles, su *modus essendi* tamizado por el filtro de la Cristiandad, tal y

[1] V. la bibliografía. La segunda obra ha sido traducida sólo parcialmente; viene precedida de un excelente estudio introductorio a cargo de los profesores Francisco León Florido y Valentín Fernández Polanco.

como se proyectará en los planteamientos filosóficos de la modernidad. Las diversas lecturas de Aristóteles por parte de autores como Tomás de Aquino, Duns Escoto o Guillermo de Ockham, y los debates y controversias suscitados por ellas en el ámbito de la teología medieval cristiana, contribuirán, según Muralt, a delimitar *la estructura de pensamiento aristotélica* frente a una estructura que, pretendidamente aristotélica, no hará otra cosa que separarse completamente de ella, fundando toda la discusión filosófica posterior: *la estructura de pensamiento escotista*. La comparación de las estructuras de pensamiento aristotélica y escotista constituirá así el método de análisis de las estructuras de pensamiento y la aportación más original de este autor.

Sus inicios filosóficos se centraron, sin embargo, en la corriente fenomenológica, de cuyo estudio surgió directamente la primera de las obras señaladas, cuya primera edición es del año 1958, y donde realiza una lectura muy original de la fenomenología husserliana a partir del problema de la *intencionalidad*. Distingue dos dimensiones de ésta, una fenomenológico-trascendental y otra fenomenológico-descriptiva, y trata de vincularlas a través de una dialéctica que permita identificar *ejemplarmente*, idealmente, uno y otro aspecto, la forma y el fin, el ser y el devenir. Algo parecido había realizado con su primera obra publicada, también del año 1958: *La conscience transcendentale dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*, donde interpreta la epistemología trascendental kantiana en términos de *conciencia trascendental*, distinguiendo igualmente una dimensión genética y otra trascendental comandadas ambas por la *unidad de la apercepción trascendental*.

En ambos casos se veía la necesidad de acudir a un modo de pensamiento dialéctico que, a la manera de un *tertium quid* (la idea ejemplar, la unidad de apercepción), articulase cada una de estas dos dimensiones formalmente separadas entre sí. Este instrumento formal permitía identificar *ad infinitum* (esto es, dialécticamente) una supuesta realidad de hecho (dimensión empírica) y una supuesta realidad de derecho (dimensión trascendental), llegando a reducir así, en una supuesta unidad ideal, los diferentes planos del discurso de lo que es: el plano metafísico (que tiene por objeto lo que es en tanto que es) y el plano crítico y lógico (que tiene por objeto lo que es en tanto que aparece a nuestra conciencia) (1985b: 105-137).

Con el fin de respetar la especificidad de cada uno de estos planos del discurso sin reducirlo a ninguno de ellos (pues éste adoptaría, en

ese mismo instante, un carácter ideal o trascendente frente al resto), había que acudir a una estructura de pensamiento más amplia o comprensiva que la que representaban Kant y Husserl; una estructura de pensamiento articulada bajo una *lógica analógica* que diese verdadera cuenta de la especificidad de cada uno de estos aspectos o dimensiones dentro de una unidad orgánica de la que todos ellos participasen. Esta búsqueda le conduce así a *la inducción del método de análisis de las estructuras de pensamiento*, y a la sistematización de los dos principales modos de estructura de pensamiento que informan (explícita o implícitamente) toda la historia del pensamiento moderno occidental: *la estructura de pensamiento aristotélica* (articulada según una *lógica analógica*) y *la estructura de pensamiento escotista* (modo de pensamiento dialéctico según una *lógica unívoca*) que han servido como fundamento, entre otras, de las doctrinas kantiana y husserliana.

En sucesivas obras (1970; 1974; 1985a; 1985b; 1986a; 1986b; 1993; 1995; 1996; 1997; 2002), Muralt establecerá los aspectos que configuran principalmente la estructura de pensamiento escotista, comparándola con la aristotélica, y que se pueden resumir en estos dos: por un lado, *la concepción unívoca*, no sólo de la noción de ser *(ens)*, sino también de toda noción universal en detrimento de la analogía aristotélica y tomista, siendo, como ésta, una forma de universalidad lógica. Por el otro, *la interpretación de la causalidad aristotélica*, no en términos de causalidad recíproca de causas totales, sino *en términos de causalidad concurrente no recíproca de causas parciales* (Muralt, 1993: 36-37). Estos dos aspectos han conducido a una serie de consecuencias de vital importancia para todo el pensamiento moderno. Así, en el análisis de lo real, a la llamada distinción formal *ex natura rei* frente a la distinción real y de razón aristotélica; en el análisis del conocer y del querer, a la doctrina del *esse objectivum* y *esse volitum* frente a la concepción aristotélica de la unidad por sí del intelecto y del inteligible en el acto de conocimiento, y de la voluntad y el bien en el acto de querer; por último, a la famosa hipótesis *de potentia absoluta dei*, de incalculables implicaciones para el mundo de la moral, de la política y del derecho modernos.

La aplicación del método de análisis de las estructuras de pensamiento, en el sentido de establecer el vínculo estructural existente entre el pensamiento escotista (y su corolario, el ockhamismo), por comparación con el pensamiento aristotélico, con la filosofía moderna, ha sido así la temática fundamental que han recorrido las obras publicadas

hasta ahora por André de Muralt. En particular, la segunda arriba mencionada ha tratado de señalar este vínculo concretado en el ámbito del pensamiento político. En esta obra, compuesta en un primer momento en 1978 pero ampliada en 2002, Muralt toma como punto de partida la estructura de pensamiento definida por *la relación de la materia con la forma*. Ésta se puede concebir según dos modos principales: bien según el modo aristotélico, como dos partes de la misma sustancia, distintas realmente según la noción quiditativa, idénticas sustancialmente según el ejercicio, por la causalidad recíproca y total que cada de una de ellas ejerce en acto sobre la otra; o bien según el modo escotista, para el que la materia es considerada como actual por sí, siendo en acto potencia, no constituyendo con la forma una unidad sustancial por sí, sino una unidad de orden por sí, en la medida en que la materia y la forma son cada una como estratos formales superpuestos, distintos *ex natura rei*, o causas parciales concurrentes no recíprocamente en un mismo conjunto llamado sustancial casi por accidente (Muralt, 2002: 90 s.). Estos dos modos estructurales surgidos de la relación de la materia con la forma le permite concebir análogamente, es decir, estructuralmente, *las relaciones del cuerpo social y de la forma política moderna*. Así, una doctrina que considerase esta estructura de pensamiento bajo el modo escotista concebiría las relaciones del cuerpo social y de la forma política, o bien considerando que la forma política se impusiese de derecho divino a un pueblo que de suyo no está organizado en cuerpo social, o bien, por el contrario, considerándola constituida por un pueblo que es ya, por sí, de derecho natural. En el caso de la concepción aristotélica, la constitución del estado civil y la legitimidad de la forma política son concebidas de una manera proporcionalmente diferente (Muralt, 2002: 91).

El método de análisis estructural de las principales formas de la filosofía política moderna mostraba así, por un lado, cómo la relación de la materia con la forma rige no sólo la relación del cuerpo social con la forma política, sino también la relación del intelecto y del inteligible en el ámbito del conocimiento, o de la voluntad y del bien en el ámbito moral; en segundo lugar, que la función o la causalidad ejercida por la materia respecto de la forma en los pensamientos de estructura escotista se ejerce en el aristotelismo por una materia concebida de manera completamente distinta, y del mismo modo ocurre en el caso del cuerpo social respecto de la forma política. En el primer caso, la similitud de proporciones organiza, en el interior de una sola y misma doctrina (aristotélica o escotista), relaciones similares entre términos diferen-

tes, lo que permite hacer aparecer la comunidad posible de estos términos salvaguardando su irreductible diversidad, e inducir la estructura de pensamiento propia de la doctrina que las lleva a cabo. En el segundo caso, la similitud de proporciones compara similitudes de función o de causalidades que ejercen estos mismos términos en el seno de doctrinas diferentes, lo que permite, a partir del análisis correcto de éstas, comprenderlas en sus relaciones estructurales recíprocas. Esta similitud de proporciones le permite determinar su comunidad estructural y su irreductible originalidad temática, llegando así a una *unidad analógica* de las múltiples doctrinas y temáticas filosóficas, que tiene en el aristotelismo a su analogado primero (Muralt, 2002: 91-92).

Cabría preguntarse, sin embargo, por qué el aristotelismo constituye la estructura de pensamiento primera. En opinión de Muralt, porque es la doctrina filosófica que opera la distinción más radical, universal y, por ende, comprensiva en el análisis de lo que es: *la distinción metafísica de la quididad y del ejercicio*, aquella que permite responder por la causa formal y final de lo que es. Esta distinción constituye la primera y última que la inteligencia humana opera en el análisis de lo que es, y como lo que es, esto es, el ser, es el inteligible primero y último al que se puede acceder, es decir, el objeto inteligible que de una u otra manera no se puede dejar de «inteligir» o ejercer (tal como prueba el propio Aristóteles a propósito del principio de no-contradicción), en esta medida, el aristotelismo puede pretender ser el pensamiento más comprensivo de todos, fundando así un método de análisis estructural susceptible de comprender la inteligibilidad, es decir, la verdad irreductible y original de las múltiples doctrinas filosóficas o, en otras palabras, de las diversas formas de ejercicio de la inteligencia filosófica humana, sin atentar por ello, de ningún modo, contra la especificidad de cada una de ellas (Muralt, 2002: 102-103).

La obra donde ha desarrollado más detalladamente el método de las estructuras de pensamiento es ésta que tenemos entre manos. Comienza analizando los instrumentos metodológicos (en especial, la llamada *distinción formal ex natura rei,* el tema del *esse objectivum* y la hipótesis *de potentia absoluta dei*, conforme a los dos principios, de *univocidad* y de *causalidad parcial*) que permiten inducir el método de análisis de las estructuras de pensamiento, para después aplicarlo en una serie de temas que constituyen el centro del debate filosófico de finales de la Edad Media, de los tiempos modernos y, en cierto modo, también de la filosofía contemporánea: temas, por ejemplo,

como el conocimiento de Dios, de la naturaleza de la esencia divina, de los límites a la omnipotencia de Dios, del conocimiento de los futuros contingentes, del sentido y de la finalidad de las criaturas, de la libertad humana frente a la omnipotencia de Dios, etcétera (Muralt, 1993: 37). Teniendo en cuenta la extrema precisión conceptual del autor, nos limitaremos simplemente a resumir algunos de los aspectos más relevantes.

I. INDUCCIÓN DEL MÉTODO DE ANÁLISIS DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO. LOS INSTRUMENTOS METODOLÓGICOS LLEVADOS A CABO POR ANDRÉ DE MURALT

El pensamiento de Muralt recoge, como hemos dicho, fundamentalmente estos tres instrumentos metodológicos: 1) la distinción formal *ex natura rei;* 2) la doctrina del ser objetivo *(esse objectivum);* 3) la hipótesis del poder absoluto de Dios *(de potentia absoluta dei).* Éstos, a su vez, están informados por una interpretación de la *causalidad* aristotélica, no en términos de causalidad recíproca de causas totales y recíprocas (unas por sí en el ejercicio mismo de su causalidad, el cual es su efecto), sino en términos de causalidad concurrente no recíproca de causas parciales y autónomas (unas por accidente, por su simple concurso a su efecto común); y por la exclusividad de la *concepción unívoca,* no sólo de la noción de ser *(ens),* sino también de toda noción universal, en detrimento de la analogía aristotélica y tomista (ibíd.: 46, 72).

1. La llamada distinción formal *ex natura rei*

La famosa distinción lógico-formal *ex natura rei* constituye la clavija maestra que guiará silenciosamente todo el pensamiento moderno. Nace como una distinción intermediaria entre la distinción real y la distinción de razón. Estas dos distinciones son las únicas reconocidas por el aristotelismo, paralelas a la división del ser en real y de razón. La distinción real expresa, anteriormente al acto de la inteligencia que las constata, una ausencia de identidad real entre dos cosas o entre dos componentes sustanciales de una cosa; la distinción de razón se produce por la operación del intelecto y no se encuentra en la cosa real. La distinción real se divide así en absoluta y modal,

como la distinción de razón se divide en distinción de razón razonada y de razón razonante. Según la distinción de razón razonada, las nociones no son distintas antes de la operación de la inteligencia (*ante intellectum,* según la famosa fórmula de los escotistas), pues su diversidad tiene un fundamento en la unidad de la cosa misma, y es actuada por y para la inteligencia. La distinción de razón razonante está desprovista de fundamento en la realidad, no se enraiza más que en la actividad de la inteligencia, es decir, en los modos diversos de concebir y de significar un mismo objeto. Entre estos dos tipos de distinción (real y de razón) no hay para los aristotélicos un tipo intermedio; pues, al igual que no hay *tertium quid* entre el ser real y el ser de razón, no hay tampoco *tertium quid* entre la distinción real y la distinción de razón. No existe otra distinción que la que la inteligencia constata en la realidad o constituye en la razón (ibíd.: 101).

Escoto, sin embargo, abre una nueva división, al añadir a la distinción real y de razón una intermedia *distinción formal,* que asegura al intelecto humano un conocimiento más perfecto de las cosas, que el aristotelismo había limitado ante la complejidad de la sustancia. Nace así, como señala Muralt, la distinción formal según la propia naturaleza *(distinctio actualiter formaliter ex natura rei):* al llevar lo que el aristotelismo llamaba la distinción de razón razonada o la distinción virtual a una cierta distinción real en las cosas, es decir, a la famosa distinción formal *ex natura rei,* se pretende garantizar la correspondencia perfecta y casi término a término de las formas conceptualmente consideradas por el intelecto y de las formas existentes en la realidad (ibíd.: 102). Como toda distinción real, la distinción formal precede siempre al intelecto [2]; pero, contrariamente a la distinción real, que descansa sobre cosas no idénticas absolutamente *(simpliciter),* es una distinción *secundum quid* según un cierto punto de vista solamente, puesto que reside en una cosa real que conserva su identidad absoluta [3], y que no implica más que una no-identidad formal: «Entiendo por no-identidad formal de algunas cosas, cuando una no es razón formal de la otra, de modo que si aquélla fuera definida, no pertenecería a la definición de ésta» (ibíd.: 104) [4]. Se comprende así, según André de Muralt, cómo Duns Es-

[2] *«Praecedens intellectum omni modo»* (ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 8, p. 1, q. 4, núm. 192, IV, 261); *«ante omnen actum intellectus»* (ibíd.: *RP,* 1, dist. 33, q. 2, núm. 8, XXII, 402).

[3] *Salvata identitate* (ibíd.: núm. 10, XXII, 403).

[4] Ibíd.: 1, dist. 45, q. 2, núm. 9, XXII, 503.

coto identifica la distinción de razón razonada y la distinción virtual aristotélica, objetivando formalmente la primera y manteniendo la identidad material que aseguraría la segunda (ibíd.: 105).

La unidad de la cosa contendría pues, para Escoto, una pluralidad de formas distintas formalmente *ex natura rei,* antes de toda operación del intelecto (ibíd.: 105). Constituye así *el principio metodológico del análisis de lo que es,* esto es, la correspondencia que aparece a partir de ahora entre lo que es distinto según su noción formal y lo que es o puede ser separado en la realidad *(omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens)* [5]. Para garantizar finalmente la unidad de una cosa bajo esta pluralidad de formas distintas superpuestas, Duns Escoto define el papel «completivo» de la forma última y superior, de donde el ser total obtiene su completud y se extiende a todo lo que es (ibíd.: 106). Además, no se contenta con decir que las nociones que el aristotelismo consideraba como unas realmente, es decir, distintas virtualmente en la cosa, son ya actualmente varias en la cosa, es decir, formalmente distintas *ex natura rei,* con anterioridad a la operación de la inteligencia, sino, como añade Muralt, que las entidades que el aristotelismo consideraba como distintas realmente en la cosa, aunque no separables una de otra, como la materia y la forma unidas inmediatamente por sí en el compuesto sustancial, son separables realmente, si no separadas efectivamente (ibíd.: 102).

La relación preconstitutiva de la materia y la forma en el ente, que caracteriza la unidad del ser aristotélico, quiebra, pues son ahora la materia y la forma nociones intelectualmente distintas que también están, actual y no sólo virtualmente, separadas en la cosa real. Esta distinción permite, por tanto, establecer, junto con el principio metodológico del análisis de lo que es, el *principio metafísico de la pluralidad de las formas* en el interior de la cosa o sustancia, al definir la materia no ya como un componente sustancial dentro de la unicidad de la forma constituida por la sustancia, sino como una cuasi-forma, es decir, como una entidad formal y realmente distinta por sí misma, que posee el grado mínimo de la formalidad como tal dentro de la forma misma de la sustancia. La distinción real de dos componentes sustanciales, que en el aristotelismo no son disociables existencialmente en tanto que unidos por sí según la unión más estrecha posible, es aquí realizada en una separación real absoluta; realización que, análoga a la reificación que

[5] Ibíd.: *RP*, I, dist. 12, q. 2, núm. 6).

opera la distinción formal *ex natura rei* con respecto de la distinción de razón razonada aristotélica, exige, para asegurar la unidad sustancial del compuesto, la concepción de un *tertium quid*, forma nueva en la serie de las formas superpuestas (sobre la que, como hemos visto, se apoyan la doctrina kantiana y husserliana).

La captación intuitiva tiende así a reemplazar la inducción abstractiva aristotélica; a partir de ahora basta con examinar el «orden de las razones» para tener la seguridad sobre su correspondencia con una pluralidad ordenada de lo real (ibíd.: 102). Estos aspectos constituyen igualmente, como nos recuerda Muralt, el principio mismo de la filosofía cartesiana *(Sexta Meditación Metafísica):* «Basta con que pueda concebir clara y distintamente una cosa u otra, para estar seguro de que una es distinta o diferente de la otra, puesto que pueden plantearse separadamente, al menos por la omnipotencia de Dios». Y muestran también claramente el inmenso alcance y desarrollo que tendrán en todo el pensamiento posterior, pues la pluralidad de las formas *(essentiae)* implicará una pluralidad adecuadamente correspondiente de existencias *(esse)* [6]. Por lo mismo, implicará, tal y como avanzábamos más arriba, no sólo la distinción formal (e incluso la separación existencial) del cuerpo social y de la forma política (fundamento de todas las teorías contractualistas), sino una análoga separación en el orden físico entre la parte y el todo, en el orden metafísico entre la quididad y el ejercicio, en el orden noético entre el sujeto y el objeto de conocimiento, o en el orden moral entre la voluntad y el bien. Muralt se detendrá fundamentalmente en analizar estos dos últimos, siguiendo el segundo de los instrumentos metodológicos que le permite comparar estructuralmente el pensamiento aristotélico y escotista, y las consecuencias que de ello se derivan: la doctrina del *esse objectivum,* así como su corolario en el orden de la voluntad, el *esse volitum.*

2. El *esse objectivum* y la hipótesis *de potentia absoluta dei*

Al igual que con el tema de la distinción formal *ex natura rei,* André de Muralt parte, en primer lugar, de la teoría que el aristotelismo

[6] MURALT, 1970: núm. 16, parr. 3; 1974: núm. 46: «No sé nada, en efecto, de eso [que pretendería] que el ser *(esse)* sea una cosa no compuesta que sobreviene a la esencia *(essentia),* mientras que la esencia es compuesta». La misma idea se encuentra en SUÁREZ (1963: disp. XXI, secc. 6, núms. 13-16) y SANTO TOMÁS (1948: I, q. 7, a. 5; IV, q. 1, a. 3).

medieval había desarrollado del *conocimiento*, como la unidad del sujeto y del objeto en el *acto de conocer* (Muralt, 1985b: 111-115) [7]. Éste se caracteriza por dos presupuestos: por un lado, la *causalidad total* que el sujeto y el objeto de la operación subjetiva (de conocimiento como de voluntad) ejercen recíprocamente entre sí; por el otro, la definición del *concepto* como la forma misma del objeto conocido en cuanto es inteligido en acto e informa en este sentido al sujeto inteligente (Muralt, 2002: 17) [8]. Estos dos caracteres, como hemos visto, no son más que una aplicación análoga del principio de la unicidad de la forma, es decir, de la concepción física de una materia unida *por sí* a la forma en su relación trascendental a ésta [9].

La famosa distinción formal *ex natura rei* se deja notar aquí rápidamente. Muralt observa sus efectos en materia de conocimiento al vincularla al tercero de los instrumentos metodológicos, la hipótesis *de potentia absoluta dei* (Muralt, 1993: 112) [10], lo que hace que se observen aún mejor las consecuencias que introduce aquélla. Así, en razón de la analogía que rige entre la materia y la forma, por un lado, y el sujeto y el objeto, por el otro, la distinción formal escotista permi-

---

[7] Para el *sentido*, v.: ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, III, 2, 425b, 25-27; 426a, 20; III, 8, 431b, 22; para el *intelecto: Acerca del alma*, III, 4, 429b, 6; 430a, 3, 20; III, 7, 431a, 1; 431b, 12-17; III, 8, 431b, 21. En general: *Física*, III, 3, 202a, 18.

[8] Para el *sentido*, v.: ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, II, 12, 424 b 2; III, 2, 425 b 23; para el *intelecto: Acerca del alma*, III, 4, 429 a 15; *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 20. Bajo el mismo prisma, v.: *Acerca del alma*, III, 8, 431 b 28; I, 5, 410 a 10; II, 12, 424 a 18 ss.; III, 2, 425 b 23; II, 5, 417 b 2ss.; II, 5, 417 a 20; 418 a 3; 11, 424 a 1; II, 5, 417 b 5; III, 8, 431 b 21; II, 12, 424 a 25; III, 2, 425 b 26, 426 a 11; en general, *Física*, III, 3, 202 a 13 ss. Todos estos textos no son más que una aplicación de la *distinción de razón razonada* dentro de la unidad intencional que constituye el *acto de conocimiento*. V. igualmente: *Física*, IV, 13, 222 a 16, y SANTO TOMÁS (1948: *Ars logica*, II, q. 2, a. 3; *Phil. Nat*, IV, q. 11, a. 2, 356 b ss).

[9] ARISTÓTELES: *Física*, II, 194 b 8-9.

[10] La distinción entre la potencia absoluta *(absoluta)* de Dios y la potencia ordenada *(ordinata)* es un lugar común en la filosofía medieval, desarrollada al hilo de los comentarios de las *Sententiae* de Pedro Lombardo. La polémica que adopta el tono de una *disputatio* se centra en torno a la relación de preeminencia entre la Voluntad de Dios y el Intelecto divino. Según la potencia ordenada, Dios podría producir todo aquello que es compatible con las leyes de la justicia y de la sabiduría divinas. Según la potencia absoluta, Dios puede producir todo aquello que no incluye en sí mismo contradicción. La primera línea de pensamiento tiende a subrayar la necesidad del acto creador, siguiendo el necesitarismo plotiniano que se traslada al pensamiento árabe a través de Avicena. La segunda, en cambio, pone en primer plano el poder ilimitado de Dios sobre toda otra consideración.

te concebir ya como no contradictorio que un acto de conocimiento (al igual que una materia en el caso de la sustancia física) esté privado de su objeto propio (la verdad) al estar de suyo informado por la idea objetiva, y, a pesar de esta ausencia de objeto o de necesidad natural, pueda ser considerado *de potentia absoluta* como verdadero. En este sentido, la distinción de razón entre el sujeto y el objeto que aplicaba el aristotelismo en el seno de la *identidad actual* del conocimiento es *reificada*, manifestando ahora una auténtica separación real entre el sujeto y el objeto de conocimiento. En estas condiciones, como señala Muralt, el conocimiento no se define ya formalmente por su objeto propio al que tiende en una relación actual que siempre subyace, sino *a priori causa* (Muralt, 2002: 33, n. 3) [11], en el sentido escolástico del término, puesto que el objeto, si ejerce una causalidad sobre el acto subjetivo, no deja de ser una causa segunda creada, a la que la causa primera, Dios mismo, *de potentia absoluta dei,* puede *sustituir* de hecho absolutamente.

La aplicación de la distinción formal *ex natura rei* en el ámbito del conocimiento implica así no sólo que *de potentia absoluta dei,* si Dios así lo quisiera, podría producir un acto de conocimiento verdadero, independiente no sólo de la *presencia*, sino también de la *existencia actual* del objeto de ese acto (Dios supliría así la causalidad que la cosa exterior ejerce normalmente sobre el acto de conocimiento según el curso ordinario de la naturaleza, es decir, *de potentia ordinata dei,* igual que puede, salvaguardado el principio de contradicción, separar en la existencia los dos componentes del todo sustancial: la materia y la forma), sino que, mediante el ejercicio de esta preeminencia que caracteriza su causalidad primera con respecto a toda causa segunda, Dios actuaría así, directamente, sobre el sujeto cognoscente, produciendo inmediatamente, bien la representación que el sujeto constituye en sí mismo de la cosa conocida: el *esse objectivum* o *repraesentatum* de ésta en el seno del conocimiento (doctrina que seguirá preferentemente Escoto y alguno de sus discípulos como Gregorio de Rímini) [12], o bien el *acto subjetivo* mismo, en cuanto que no exigiría la presencia *in esse objectivo* de la cosa conocida en el sujeto cognoscente, ni si-

[11] Es decir, por la causa anterior, por Dios.

[12] Para la doctrina del conocimiento proposicional gregoriano, v., por ejemplo, MURALT, 1993: 164-203; 1986b. Para la doctrina del conocimiento representativo escotista, MURALT, 1986a; 1991: 90-126. Igualmente, BOULNOIS (1988: traducción del *Ordinatio,* I, dist. 3, 1; dist. 8, 1; Collatio 24; 1999), y GILSON (1952).

quiera la presencia real de la cosa conocida exteriormente al sujeto cognoscente, en función de la posibilidad de *sustitución* de la causalidad segunda de la cosa por la causalidad primera de Dios (doctrina que seguirá el más estricto ockhamismo) (ibíd.: 17-18).

a) *El* esse objectivum: *término objetivo e intermediario intencional*

El primer caso es desarrollado por Muralt en el Estudio Tercero y conlleva la doctrina escotista de una cosa conocida presente *in esse objectivo*, al mismo tiempo como *término objetivo* del acto de conocimiento (puesto que en él termina y se detiene el acto de la intelección), y como *intermediario intencional* entre éste y la cosa exterior (Muralt, 1993: 145-149). En la *species* representativa así creada, el objeto es, según su *esse repraesentatum,* lo que es según su *esse reale* en la existencia. Esta identidad formal por distinción *ex natura rei* del inteligible en su *esse objectivum* y en su *esse reale,* permite asegurar en el conocimiento la correspondencia entre lo representado en denominación intrínseca (el objeto *in esse intelligibili*) y lo representado en denominación extrínseca (el objeto *in esse reale*), y tendrá mucho éxito en las diversas doctrinas filosóficas, tal como nos recuerda Muralt en ese recorrido que hace en este Estudio, desde Duns Escoto y Gregorio de Rímini hasta Wittgenstein pasando, entre otros, por Juan de Santo Tomás (ibíd.: 184-190).

Permite, a su vez, integrar la idea agustiniana de la *iluminación divina* del alma, en función de la cual el *esse repraesentatum* de la cosa conocida participaría inmediatamente de la *ciencia divina,* sin depender en modo alguno de la cosa conocida (Muralt, 2002: 18); esta doctrina constituirá el antecedente inmediato de la tendencia reificadora del supuesto metodológico del argumento *de potentia absoluta dei* por parte de la metafísica clásica, sustentada en el *más allá* de la relación sujeto-objeto, es decir, la famosa *filosofía de la idea clara y distinta* (ibíd.: 19-23; Muralt, 1985b: 138-160). Conlleva, además, la doctrina de la causalidad concurrente no recíproca de causas parciales frente a la doctrina aristotélico-tomista de la causalidad total que el sujeto y el objeto ejercen recíprocamente entre sí. Bajo este punto de vista, el intelecto escotista se ejercería por su propia actividad, en presencia del objeto inteligible que le es dado en la *species* y el cual le perfecciona e informa como mucho (Muralt, 1993: 150).

Tendrá igualmente su desarrollo en el plano del acto de judicación y de proposición en la doctrina del *significado proposicional* de Gregorio de Rímini. Así, a diferencia de Ockham, para quien el objeto de la proposición de ciencia es el acto mismo de inteligir, y de Walter Chatton, para quien la proposición se sustenta sobre la cosa real extramental, para Rímini el objeto del acto de proposición, y especialmente de la proposición de ciencia, es el significado total y adecuado de ésta (ibíd.: 171). De este modo, identifica la verdad de la proposición no ya con su adecuación a la cosa real extramental, sino con el asentimiento o fe al significado mismo de la proposición. Esta doctrina presenta similitudes asombrosas con la doctrina del «sentido proposicional», tal como será elaborada por la fenomenología de Husserl y la filosofía analítica de Frege, así como con las doctrinas precedentes de Leibniz o Bolzano (ibíd.: 166).

b) *La negación del* esse objectivum

El segundo caso, desarrollado fundamentalmente en los Estudios Cuarto y Octavo, rechaza, por el contrario, radicalmente la noción escotista de un *esse objectivum* o *repraesentatum* de la cosa conocida, y considera como posible *de potentia absoluta dei* que el acto de conocimiento no dependa más que de Dios (este supuesto, que apenas tendrá vigencia, seguirá el más estricto ockhamismo) [13]. Ahora bien, a pesar de su escasa influencia directa, las tesis que introduce no han dejado de animar la investigación de la filosofía ulterior. El propio Muralt las ha resumido excelentemente en otra de sus obras (2002: 18-19):

— En primer lugar, la especificación por sí del acto de conocer implicaría, de una u otra manera, un conocimiento verdadero, auténtico y legítimo, de una cosa que podría no existir. Ockham llega incluso a afirmar la *posibilidad* de un conocimiento intuitivo de una cosa que no existe (aunque sólo como hipótesis *de potentia absoluta dei,* no como realidad comprobada, lo que le distinguirá de las reificaciones metafísicas posteriores que lo tomarán como un hecho natural dado).

— En segundo lugar, surgirá, en todo caso, una *duda radical* sobre la unión del sujeto y del objeto en el acto de conocer, es decir, sobre la objetividad del conocer.

[13] V., también, MICHON (1994), PANACCIO (1991) y VIGNAUX (1948).

— En tercer lugar, el acto de conocer dejará de definirse ya esencialmente, tanto por la relación del sujeto con el objeto, como por la causalidad del objeto sobre el sujeto (ninguna «relación» posee realidad para los nominalistas, y como la causalidad es un modo de relación, tampoco ésta).

— Resultará, en quinto lugar, finalmente imposible demostrar que la cosa exterior sea causa del acto de conocer: la causa formal del objeto de conocimiento será sustituida por la exclusiva causalidad eficiente de la voluntad.

— Por último, se introducirá la idea de un saber *empírico* a priori (fundamento de todos los positivismos) *más allá* o *más acá* de la relación sujeto-objeto, como condición de posibilidad y fundamento de legitimidad de todo conocimiento verdadero, y que constituirá las dos tendencias fundamentales que atravesarán todo el pensamiento moderno.

3. El *esse volitum* y la hipótesis *de potentia absoluta dei*

La doctrina de la distinción formal escotista radicalizada por la hipótesis *de potentia absoluta dei* tendrá igualmente su aplicación en el ámbito del *querer*, induciendo así la estructura que regirá las filosofías morales, políticas y jurídicas modernas. Siguiendo esta perspectiva, la voluntad humana es considerada igualmente como indeterminada, si no indiferente, con respecto a lo que la ética aristotélica llamaba bien o mal; la relación intencional de la potencia viviente del querer a lo que le es bueno —amar a su amigo, amar a Dios— ya no se da, y tanto el amor al amigo como el amor a Dios dejan de ser considerados como los fines por sí del alma, para ser interpretados a partir de ahora *como preceptos impuestos bajo la forma de ley positiva por una decisión soberana de Dios*. Éste, en su omnipotencia absoluta habría podido prescribir no obstante a la voluntad humana el odio al amigo o a Dios como igualmente buenos, es decir, como igualmente legales: meritorios de salvación eterna. Se comprueba así, dice Muralt, la doble tendencia de una doctrina tan extrema: por un lado, define *de potentia absoluta dei* la voluntad humana como infinita, ilimitada y esencialmente libre de derecho respecto de toda determinación final (toda determinación supone negación, represión y muerte, la voluntad es, pues, puro poder); por el otro, limita la potencia absoluta de la voluntad humana por la imposición a priori de la ley. En este sentido si, *de potentia ordinata dei* (es decir, de hecho), esta ley es la ley del amor evangélico (un francis-

cano no sería bueno si enseñase otra cosa), no es menos cierto que una ley del odio y de la guerra serían igualmente concebibles absolutamente (Muralt, 1993: 116-117; 2002: 29-37).

Los corolarios de esta doctrina se muestran, al igual que ocurría en el tema del conocimiento, evidentes:

— En primer lugar, si la voluntad es esencialmente indiferente a todo fin, Dios, *de potentia absoluta,* no podrá dejar de imponer necesariamente al alma un acto de odio (o de amor) con respecto a él formalmente independiente de la presencia de su objeto divino: *creatura intellectualis poterit beatificari absque hoc quod essentia divina sit sibi praesens in ratione obiecti* [14] (Muralt, 2002: 30, n. 4). Dios podría, en efecto, causar totalmente en la voluntad creada el acto de odiarle sin que ello entrañase mal moral, pues Él no está obligado a nada, y la criatura no es en ningún caso violentada en sus tendencias naturales, puesto que, no finalizada por sí, no está inclinada naturalmente ni al acto de amar ni al acto de odiar a Dios (Muralt, 1993: 280).

— Surgirá, en todo caso, una *duda radical* sobre la unión de la voluntad al bien, es decir, sobre la bondad del querer.

— El acto de voluntad dejará de definirse ya esencialmente, tanto por la relación de la voluntad al bien, como por la causalidad del bien sobre la voluntad (como ya se había visto, ninguna «relación» tiene realidad para los nominalistas, y como la causalidad es un modo de relación, tampoco ésta).

— Resultará finalmente imposible demostrar que la cosa exterior sea la causa del acto de querer: la causa final del objeto será sustituida por la exclusiva causalidad eficiente de la voluntad.

— Se introducirá, al igual que en el caso del conocimiento, la idea de una *moral del a priori trascendente o inmanente* (es decir, más allá o más acá de la relación voluntad-bien) que regirá toda la filosofía moral moderna.

Vistos los instrumentos metodológicos a partir de los cuales André de Muralt induce las estructuras de pensamiento, fundamentalmente la aristotélica y la escotista, y vistas asimismo las implicaciones que éstas conllevan tanto en el ámbito del conocer como del querer, veremos ahora de modo muy sucinto otras aplicaciones en algunos de los temas que, aún hoy, constituyen el centro de la discusión filosófica.

---

[14] La fórmula citada es la que el canciller Lutterell de Oxford extrae del prólogo a las *Sentencias* de OCKHAM (1967: 1, Prólogo, q. 1, I, 56-71).

II. LA OMNIPOTENCIA DIVINA, LO POSIBLE Y LA NO-CONTRADICCIÓN

El tema de la sujeción de Dios al principio de no-contradicción (Muralt, 1993: 293-309) es de tal amplitud e importancia que implica, a su vez, temas de una enjundia teológica y filosófica tan profunda como el de la omnipotencia divina y el de la posibilidad (lo posible), puesto que, de lo que se entienda por omnipotencia divina en relación con el principio de no-contradicción (modo en que se relacionan, condiciones de sujeción de uno a otro, etc.), dependerá tanto la concepción que se tenga de ambos, como la propia determinación del ámbito de lo que resulta posible para Dios y, por extensión, para el hombre.

Desde una perspectiva aristotélico-tomista no cabe pensar que Dios esté sujeto al principio de no-contradicción, ya que éste es la expresión primera de la inteligibilidad y la discursividad humanas: el intelecto humano no intelige más que lo que es, según que es, en la medida en que es y en tanto que es. El voluntarismo ockhamista, sin embargo, al introducir la omnipotencia divina como un artículo de fe, como un acto de creencia *[Credo in (unum) Deum omnipotente]*, permite pensar la cosa principalmente en el ámbito de su posibilidad, y este sentido, como objeto no-contradictorio de la omnipotencia divina. En consecuencia, la doctrina de Ockham, en contra del planteamiento aristotélico-tomista, elimina la causalidad final ejercida analógicamente por el ser divino sobre la voluntad divina y, por tanto, la idea de una participación entitativa del ser divino por la criatura, y la de un amor creador de la omnipotencia divina con respecto a su criatura, sustituyéndola por la exclusiva causalidad eficiente divina, que tiene como único límite el principio de no contradicción [15].

Ockham reduce, pues, el planteamiento aristotélico-tomista a una de sus formulaciones posibles: la univocidad lógica frente a la lógica analógica propia de aquél. Aquí se encuentra, según Muralt, la raíz filosófica de los sistemas lógico-deductivos modernos (los cuales, para-

[15] La formulación explícita del principio de no-contradicción en Ockham es la siguiente: «afirmar y negar a la vez el mismo predicado del mismo sujeto, dar y rechazar su asentimiento a la misma proposición al mismo tiempo, o pretender que entre dos contradictorios haya un término medio. Y es lo contradictorio concebido como imposible, lo que Dios no puede hacer, incluso *de potentia absoluta*, y, por consiguiente, no es absolutamente» (OCKHAM, 1967: 2S, q. 7, V, 134).

dójicamente, se presentan como *filosóficamente neutros*), ya que este principio pasa a desempeñar el papel de la *condición de posibilidad* de todo conocimiento a priori: el principio de no-contradicción se concibe como criterio de verdad, en tanto que hipotético-tautológico. Se desarrolla así, como dijimos más arriba, la idea de un saber empírico a priori (fundamento de todos los positivismos).

III. PROVIDENCIA Y LIBERTAD

Aun cuando pudiera pensarse *prima facie* lo contrario, el tema de la Providencia y la libertad es, según Muralt (1993: 311-367), un problema lógico plenamente candente a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental, hasta la actualidad. Por poner algunos ejemplos de gran importancia en la discusión filosófica más reciente, este tema está presente en la dialéctica entre necesidad y libertad en Hegel y el marxismo, en el evolucionismo darwiniano y teilhardiano, en el existencialismo de autores como Sartre, etcétera. Sus implicaciones filosóficas principales se concretan en la tematización del problema del pre-conocimiento (de la verdad) de un futuro contingente.

Para abordar este tema, en consonancia con sus presupuestos filosóficos, Muralt comienza por examinar el problema (y su solución) de la verdad de una proposición que se sustenta sobre un futuro contingente en Aristóteles (sus dos hipótesis al respecto), y su desarrollo por Escoto, Ockham y Pedro de Auriole. El tema se plantea esquemáticamente en los siguientes términos: ¿el preconocimiento de un futuro contingente implica limitación de la libertad y eliminación de la contingencia, tanto para Dios (ser primero, e inteligencia y voluntad en acto puro) como para el hombre?, ¿esto sólo para Dios, y no para el hombre?; ¿en qué medida se relacionan, en este panorama, la presciencia y la omnipotencia divinas, y la libertad humana?

Tras este examen inicial de las diversas respuestas posibles a este problema previo, Muralt desarrolla las relaciones entre Providencia y libertad. En una magistral recapitulación de la historia del pensamiento en torno a este tema, analiza la estructura de la posición aristotélica y tomista, la estructura neo-platónica, la escotista y sus influencias posteriores (por ejemplo, en el tomista Juan de Santo Tomás), en el voluntarismo de autores como Bradwardine y Secrétan, y en el intelectualismo de Molina y Leibniz. Este análisis lleva al autor a la siguiente

conclusión en torno al orden de estructuras posibles: las posiciones intelectualistas entienden que el conocer determina absolutamente el querer y que el bien querido está de suyo determinado en el conocimiento, de manera que resulta formalmente necesaria la presciencia. La Providencia no deja, pues, margen a la libertad (ni divina, ni humana). Las voluntaristas, por el contrario, consideran que el querer determina absolutamente el conocer y que el bien querido no es conocido más que en la voluntad, de tal modo que la presciencia viene libremente determinada por ésta, siendo la Providencia divina, pues, producto de la omnipotencia absoluta de Dios, al no tener que someterse a ningún orden de sabiduría. En esta medida, puede afirmarse que estamos ante dos posturas lógicamente unívocas, ya que ambas caen en una reducción de la misma naturaleza: el intelectualismo reduce en Dios la voluntad a la inteligencia, y el voluntarismo, la inteligencia a la voluntad. No obstante, como ambas requieren necesariamente un orden creado, se justifica, según el autor, la elaboración de una metafísica comprehensiva de ambos polos que, desde una lógica analógica, permita relacionar en su justa medida la Providencia y la contingencia.

Esto es lo que hace seguidamente Muralt. Para ello parte de una noción que permite cohonestar ambos términos: la noción tomista de *ciencia de aprobación*, la cual conjuga intelecto y voluntad divinas sin caer en reificaciones como la de Escoto, por ejemplo. Según Muralt, inteligencia y voluntad divinas son eternamente idénticas a la esencia divina; en palabras del propio Tomás de Aquino (1951: 1., q. 19, a. 5.): «Dios, del mismo modo que intelige en un solo acto toda cosa en su esencia, también quiere en un solo acto toda cosa en su bondad», de tal forma que todas las cosas son inteligidas en y por su intelección sustancial, y son queridas y amadas en y por su acto de querer sustancial, es decir, en y por su acto sustancial de amor a sí. En este sentido, Dios es a sí mismo su propio fin, y es también fin de todo lo que proviene de él. La propia *ratio entis* divina determina tal orden. En este sentido, la omnipotencia divina crea el acto libre humano, y lo necesario y lo contingente para el hombre viene ya determinado por la ciencia divina o por la causalidad voluntaria de Dios. En palabras de Tomás de Aquino (1951: 1., q. 22, a. 4, ad 3): «Hay que considerar que lo necesario y lo contingente, en tanto que tales, siguen propiamente al ser. De ahí que el modo de la contingencia y de la necesidad se encuentre bajo la Providencia de Dios, que es el universal providente de todo ser». Lo contingente y lo necesario se constituyen, pues, según sus modos propios, como participantes eternamente de la propia *ratio en-*

tis divina. Se explica así, desde una lógica analógica fundada en el ser divino, la unión de inteligencia y voluntad, dialécticamente opuestos en razón de las reificaciones y reducciones unívocas que veíamos más arriba; pero también la inteligibilidad propia y común de lo contingente y de lo libre, así como las relaciones entre la metafísica de la Providencia y la biología.

IV. LA METAFÍSICA TOMISTA DE LA CAUSALIDAD DIVINA

El propósito de Muralt aquí (1993: 369-389) es interpretar la doctrina tomista de la causalidad divina, con el fin de replantear las relaciones entre la gracia divina y la libertad humana, entre la causalidad divina y el libre albedrío humano. Así pues, se trata de desarrollar pormenorizadamente uno de los aspectos más importantes del tema anterior: la relación de las causalidades (divina y humana, primeras y segundas) en la producción del acto. Muralt contrapone los tradicionalmente llamados *intelectualismo* y *voluntarismo*, desde una interpretación sustentada en el análisis de las estructuras de pensamiento presentes en la doctrina tomista y ockhamista sobre la causalidad divina.

La doctrina tomista [expresada en la llamada *famosa proposición de los teólogos,* de Tomás de Aquino (1951: 1, q. 105, a. 2 y 6): «es falso decir que Dios no puede hacer por sí mismo lo que es hecho por alguna causa creada [...], de ahí que también pueda actuar fuera de este orden instituido [por él], por ejemplo produciendo los efectos de las causas segundas sin éstas»] sostiene que la relación entre causa primera y segunda es de subordinación, de reciprocidad, de tal modo que la segunda actúa siempre *en virtud de* la primera (y no meramente en una especie de continuidad instrumental), cada una en su orden metafísico, en una realidad *una,* inescindible por sí. Así pues, Dios (causa primera) actúa en toda operación de toda criatura (causa segunda) finalizando su acto, es causa en tanto que fin: Dios causa, previniéndolo, el fin de todo acto producido por la causa segunda (la clásicamente llamada *praemotio physica* o *concursus praevius*), y esta moción previniente se expresa en la virtud natural que está en toda creación o criatura. En este sentido, la omnipotencia divina, como causa primera, es la causa del acto humano libre, no sólo intelectualmente, sino también del acto que resulta de su libre albedrío.

Esta doctrina fue fuertemente criticada por Ockham, siguiendo a Escoto, desde el ya reseñado artículo de fe *Credo in unum Deum omnipotentem*. La crítica ockhamista afirma que es imposible demostrar científicamente la omnipotencia divina porque, desde el punto de vista de la causalidad, no existe una causalidad recíproca (subordinada) de causas totales entre la causa divina y la de su criatura, sino una causalidad concurrente no recíproca de causas parciales, de forma que la autoridad de la potencia divina sobre la humana (fundamento de ambas causalidades) es una cuestión pura y simplemente de creencia, de fe, de revelación de Dios a su criatura. En este panorama, Dios, en su omnipotencia, *abandona,* por así decirlo, a sus criaturas a sus potencias naturales espontáneas, puesto que al ser la voluntad causa eficaz de su volición, se niega toda subordinación de la causa voluntaria segunda a la primera y, por tanto, la moción previniente de Dios con respecto a su criatura tal y como la entiende Tomás de Aquino. Desde este punto de vista, se funda la justificación por la gracia divina, ya que la criatura, al contar con la sobrenatural *influencia general* de la gracia en todos sus actos, los produce meritoriamente de manera natural. La omnipotencia divina actúa así como causa parcial concurrente (como *potentia ordinata*) con su criatura, fundándose pues la autonomía del ejercicio del hombre, en su orden y según su especificidad.

Esta interpretación de *la famosa proposición de los teólogos,* que reduce unívocamente la noción analógica de causalidad aristotélico-tomista en favor de la causalidad concurrente no recíproca, se proyectará hacia todo el pensamiento moderno de manera subrepticia, determinando así, como en todos los demás temas que hemos visto, su estructura filosófica y sus desarrollos en todas las doctrinas y temáticas filosóficas (metafísico, filosófico-político y jurídico, ético, etc.).

BIBLIOGRAFÍA

AQUINO, Tomás de, 1951: *Summa Theologiae.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

ARISTÓTELES: *Acerca del alma.* Traducción al castellano de T. CALVO MARTÍNEZ, Madrid: Gredos, 2000.

— *Física.* Traducción al castellano de G. DE ECHANDÍA, Madrid: Gredos, 1995.

— *Metafísica.* Traducción al castellano de T. CALVO MARTÍNEZ, Madrid: Gredos, 1994.

BOULNOIS, O., 1988: *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Paris: PUF (con la traducción del *Ordinatio*, I, dist. 3, p. 1; dist. 8, p. 1; Collatio 24).

— 1999: *Tre et représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*. Paris: Presses Universitaires de France.

ESCOTO, Juan Duns, 1950: *Opera omnia*. Civitas Vaticana: Commissionis Scotisticae, (tt. 1-7: *Ordinario, Prologus, 2* S, dist. 3, p. 2, q. 3; tt. 6-18: *Lectura, Prologus – Lectura 2*, dist. 6, q. 2).

— 1981: *Opera omnia*. Paris: Wadding, Vivès.

GILSON, É., 1952: *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin.

MICHON, C., 1994: *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*. Paris: Vrin.

MURALT, A. de, 1958a: *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien, Essai sur l'unité d'aperception*. Paris: Aubier.

— 1958b: *L'idée de la phénomenologie. L'exemplarisme husserlien*. Paris: PUF. Hay traducción al castellano de GUERRA, R.: *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, con un apéndice *Escolástica y fenomenología*. México D. F.: Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Autónoma de México, 1963.

— 1970: «Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot, Introduction, traduction et commentaire à la distinction 17 de *l'Opus oxoniense*, II», *Studia philosophica*, 29: 113-149.

— 1974: «Pluralité des formes et unité de l'être, Introduction, traduction et commentaire de deux textes de Jean Duns Scot, *Sentences*, IV, distinction II, question 3; *Sentences*, II, distinction 16, question unique», *Studia philosophica*, 34: 57-92.

— 1985a: *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*. Paris: Vrin.

— 1985b: *La métaphysique du phénomène, Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*. Paris: Vrin.

— 1986a: «*Esse objectivum*. L'immanence intentionnelle et la représentation de l'objet dans la théorie scotiste de la connaissance. Introduction, traduction et commentaire du premier livre des *Sentences*, distinction 3, partie 3, questions 1-2», *Philosophes médiévaux des 13.º et 14.º siècles*, 10/18: 167-208.

— 1986b: «Grégorie de Rimini, Prologue au Commentaire des Sentences q. 1, a. 1, introduction, traduction et commentaire», *Philosophes médiévaux des 13.º et 14.º siècles*, 10/18: 373-404.

— 1993: *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*. Leiden: Brill.

— 1995: *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale, Analogie, causalité, partcipation*. Paris: Vrin.

— 1996: «Genèse et structure de la métaphysique d'Aristote», *La métaphysique d'Aristote, Revue de philosophie ancienne*, XIV, 1: 7-60.

— 1997: «La toute-puissance divine et la participation dans la théologie occamienne de la grâce», *Im Ringen um die Wahrheit. Festschrift der Gustav-Siewerth-Akademie zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin.* Weilheim-Bierbronn: Gustav-Siewerth-Akademie, 53-82.

— 2002: *L'unité de la philosophie politique de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain.* Paris: Vrin. Esta obra es una ampliación de MURALT, A. de: «Souveraineté et pouvoir. La structure de la philosophie politique moderne d'Occam à Rousseau», *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie.* Paris: Vrin. Hay traducción parcial al castellano de la edición de 2002 de FERNÁNDEZ POLANCO, V., y LEÓN FLORIDO, F.: *La estructura de la filosofía política moderna. De Ockham a Rousseau.* Madrid: Istmo, 2002.

OCKHAM, Guillermo de, 1967: *Opera theologica (Scriptum in quattuor libros Sententiarum et Quodlibeta Septem).* New York: Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae.

PANACCIO, C., 1991: *Les mots, les concepts, les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui.* Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin.

SANTO TOMÁS, Juan de, 1948: *Cursus philosophicus thomisticus: I, Ars logica; II, Naturales philosophiae 1.ª y 3.ª pars; III, naturales philosophiae 4.ª pars.* Torino-Roma: Marietti.

SUÁREZ, Francisco, 1963: *Disputaciones metafísicas.* Edición Biblioteca Hispánica de Filosofía, volumen V, Gredos, Madrid.

VIGNAUX, P., 1948: *Nominalisme au 14e. siècle.* Montreal-Paris: Vrin.

INTRODUCCIÓN

Los ocho estudios presentados aquí al lector tratan de definir la apuesta de la filosofía medieval. En el ámbito de los múltiples temas comunes que las *Sentencias* de Pedro Lombardo proponían para la reflexión de los grandes maestros medievales, se ejercen, en efecto, algunas estructuras de pensamiento cuya potencia de determinación inteligible se extiende más allá de los siglos medievales y de la filosofía moderna hasta el pensamiento contemporáneo, más allá de los temas principalmente metafísicos y teológicos que ocuparon a la Edad Media y a los tiempos modernos, hasta las problemáticas antropológicas, críticas, lógicas y lingüísticas más actuales.

Esto viene a señalar la importancia que revisten hoy las investigaciones llevadas a cabo en el dominio de la filosofía medieval. Reconstituyen ante nosotros el eslabón, durante tiempo desconocido, de la evolución de la filosofía occidental, y permiten establecer una perspectiva histórica y filosófica más correcta que la que se ha realizado hasta ahora. No se puede, por ejemplo, ver hoy en Descartes al «padre de la filosofía moderna», pues su pensamiento aparece claramente, si se compara con sus orígenes medievales, como uno de los productos mejor compuestos del pensamiento escolástico tardío. Por lo mismo, resulta manifiesto que las reflexiones de Bolzano, de Brentano, de Husserl, de Frege o de Wittgenstein responden a la misma estructura de pensamiento filosófico que la tradición escotista —en la que se inscribe, por ejemplo, un Gregorio de Rímini—, cualesquiera que sean, por otro lado, las diferencias temáticas que separan entre sí a estas diversas filosofías.

Una estructura de pensamiento, sin embargo, no es un modelo inteligible fijado idealmente en el cielo empírico. Una estructura de pen-

samiento no tiene realidad más que en la medida en que se ejerce en tal o cual doctrina histórica, siendo, en efecto, a la historia del pensamiento lo que es la esencia a la existencia, o más exactamente, la quididad al ejercicio. El estudio de las doctrinas de la historia es, pues, lo que permite inducir las estructuras de pensamiento; la historia del pensamiento filosófico es la que funda el análisis estructural de las doctrinas. En este sentido la presente obra procede analíticamente. No es fundamentalmente un libro de historia de la filosofía, aunque la suponga, como el principio que rige los hechos supone la experiencia de éstos; es una obra de análisis doctrinal de pensamientos filosóficos, según las estructuras propias que los rigen y según el orden de estas estructuras entre sí.

Para llegar a comprenderlo en el caso de la filosofía medieval, o al menos de una parte, los estudios que siguen se concentran en un cierto número de temas que constituyen el centro del debate filosófico de finales de la Edad Media, de los tiempos modernos y, en parte también, de la filosofía contemporánea: problemas del análisis de lo real por las diversas distinciones metafísicas, del conocimiento objetivo por modo de representación conceptual o lingüística, de la naturaleza, inteligente y voluntaria, de la esencia divina, del gobierno divino del mundo, del sentido y de la finalidad de las criaturas, de la contingencia de las cosas y de la libertad humana frente a la omnipotencia divina.

Estos temas pueden adoptar un cariz completamente diferente según sean interpretados como tal o cual doctrina de pensamiento, y en particular parece que nace una nueva filosofía de la oposición entre una estructura de pensamiento de tipo escotista y una estructura de pensamiento de tipo aristotélico y tomista. Una y otra conocieron su expansión más importante a finales del siglo XIII, y en general la crítica histórica corriente lleva razón cuando afirma que la filosofía moderna nació del rechazo del aristotelismo. Pero ignora que esta revolución no se produjo en el XVII, sino a finales del siglo XIII, contra un aristotelismo perfectamente explicitado en la síntesis tomista, y no contra una «Escuela» que no tenía de aristotélica más que el nombre, y de la que los «fundadores de la filosofía moderna» desarrollarán simplemente sus principios. Así, Descartes, creyendo oponerse a Aristóteles, luchará en realidad contra la interpretación que había dado de éste la tradición escotista y ockhamista, retomando, sin saberlo, sus principios y exacerbándolos. Curioso error. Repite, curioso también, de Duns Escoto, el hecho de que fundara su obra sobre una estructura de

pensamiento que creía poder atribuir a Aristóteles, cuando lo que hace es acabar completamente con la empresa del Estagirita.

En efecto, la revolución escotista se sostiene sobre dos decisiones doctrinales —de las que Duns Escoto ofrece su forma más clara— que siguen toda la Escuela franciscana, de Pierre-Jean Olivi a Guillermo de Ockham, y que prolongan los maestros del siglo XIV, en especial Gregorio de Rímini. De estas dos decisiones no se puede decir que una derive de la otra, como la consecuencia de su principio. Por el contrario, ambas se corresponden y se implican mutuamente, como dos aspectos de la misma estructura de pensamiento. Por un lado, se trata de la concepción unívoca, no sólo de la noción de ser *(ens),* sino también de toda noción universal. Se reivindica una tal univocidad en detrimento de la analogía aristotélica y tomista, siendo, como ella, una forma de universalidad. Por el otro, se trata de la interpretación de la causalidad aristotélica, no en términos de causalidad recíproca de causas totales, sino en términos de causalidad concurrente no recíproca de causas parciales.

Duns Escoto siente ciertamente la novedad, o al menos el carácter chocante de su noción unívoca del *ens* [1], después de que los grandes maestros hubieran hecho valer, por contra, la necesidad de la analogía para salvaguardar la trascendencia divina (por su parte, él la salvaguardará explicitando la función del modo de infinitud que afecta a toda noción predicada de la esencia divina). No sucede lo mismo con la interpretación que da de la causalidad aristotélica. Se trata de una revolución silenciosa, de la que ningún autor de su tiempo (no se ha señalado lo suficiente la importancia de este hecho) tuvo plena conciencia de su realización, convencidos como estaban todos y cada uno de ellos, de mantenerse fieles al más estricto aristotelismo.

Así, se constituye una metafísica cuyos rasgos esenciales perdurarán en el pensamiento ulterior, y de los que la mayor parte de los intérpretes, hasta hoy, no dudan de que sean los mismos que los de la metafísica de Aristóteles: metafísica unívoca del ser como sustancia y accidente, por oposición a la metafísica auténticamente aristotélica que distingue analógicamente lo que es en tanto que sustancia y quididad, y lo que es en tanto que acto y ejercicio. El acto, el ejercicio, la existencia misma serán concebidos, en esta nueva perspectiva, de manera disminuida, como un accidente de la sustancia; a diferencia de como lo entendía el aristotelismo, para el que la sustancia y el acto, la quididad

[1] ESCOTO, 1981: 1 S, dist. 3, q. 2, núm. 5, IX, 18.

y el ejercicio, son considerados dos modos fundamentalmente diversos *(primo diversi)* del ser, según la analogía misma de las causas y de su causalidad recíproca y total.

La aparición de esta nueva forma de pensamiento entraña consecuencias inmensas [2], de las que la mayor parte será presentada aquí.

Siendo la univocidad el único modo de universalidad, y no siendo la causalidad el ejercicio de causas recíprocas y totales:

— El análisis de lo real elimina la pluralidad de las distinciones de razón, en favor de la distinción formal *ex natura rei;* la intelección por razón abstractiva tiende, en consecuencia, a dar lugar a un modo de intelección intuitiva.

— La diversidad analógica de las causas deja sitio al primado unívoco de la causalidad eficiente (y de la causalidad material).

— La materia y la forma no pueden ser concebidas como *unas por sí* sustancialmente (sino como dos sustancias, por ejemplo, el cuerpo y el alma); tampoco el intelecto y lo inteligible pueden ser concebidos como unos por sí inteligiblemente, ni la voluntad y el bien querido como unos por sí afectivamente, ni el cuerpo social y el príncipe como unos por sí políticamente.

— La unidad de la materia y de la forma, del intelecto y de lo inteligible, del apetito y de lo apetecible, del pueblo y del príncipe, es a partir de ahora una *unidad de orden por sí,* en la que uno de los términos desempeña el papel de causa «más principal» —según la expresión corriente de Escoto y de Ockham—, en la medida, al menos, en que estos autores tratan todavía de mantener en cada uno de estos casos el concurso de dos causas parciales: aquélla se ejerce por un intermediario tercero, por una forma de corporeidad en el caso de la unión del cuerpo y del alma, por una forma representativa, *species* inteligible, significado proposicional, término lingüístico, en el caso de la intelección; por la ley en el caso de la voluntad.

— La noción de causa «más principal» contiene en germen el riesgo de exclusión de uno de los términos en favor del otro; la unidad puede estar asegurada, en efecto, por el primado exclusivo de una de las dos causas parciales, la cual, por lo mismo, viene a ser la única cau-

[2] De dos maneras: bien introduciéndolas como temas verdaderamente nuevos, bien otorgándoles su estructura formal propia, aun cuando hubieran sido ya enunciadas de manera dispersa en tal o cual autor sin haber encontrado todavía su principio de unidad inteligible.

sa total: el hombre será así definido alternativamente como alma o como cuerpo exclusivamente; la intelección será concebida tanto como efecto de la sola verdad objetiva (generalmente de naturaleza divina), o como pura actividad subjetiva del intelecto, absoluta de toda causalidad ejercida por el objeto inteligible; la volición tampoco escapará a esta alternativa, pues si la filosofía occidental, tras Escoto, no querrá ver en ella más que el acto exclusivo de una voluntad no finalizada, infinita, y por consiguiente indiferente, no tratará de sujetarla a una ley que la determine a priori; el Estado será concebido tanto como primado de la forma política (generalmente de origen divino, si no trascendental), o como primado del cuerpo social.

Transpuestas sobre el plano teológico y llevadas al extremo, estas doctrinas implicarán consecuencias estructuralmente similares a las provocadas en el ámbito filosófico. En particular, lo muestran las concepciones de la omnipotencia divina, del concurso de la causa primera con las causas segundas, de las relaciones de la gracia y de la libertad humana, del papa y del concilio, de la Iglesia y del Estado. Se manifestarán aquí igualmente las mismas alternativas y exclusividades según la concepción de la causalidad concurrente de causas parciales. El mismo Ockham dirá por ejemplo, a la vez, que la potencia divina puede ejercerse absolutamente con independencia de la autonomía o de la libertad de la criatura, y alienarse, limitándose a sí misma, para garantizar un espacio de libertad a la criatura, según una distinción *(potentia absoluta-potentia ordinata)* común en todos los autores de los siglos XIV y XV. Según la potencia ordenada, es decir, de hecho, *stante ordinatione quae nunc est,* Dios y la criatura concurren así a su efecto común como dos causas parciales que ejercen cada una su causalidad independientemente de la otra. Ahora bien, esta manera de ver (como la perspectiva *de potentia absoluta dei,* aunque por otras razones) excluye la definición de la acción divina como sustancialmente inteligente, voluntaria y providente, tal como se comprende si se sigue el debate en torno a la moción previniente divina. De ahí se sigue que la justificación pueda ser la obra natural del pecador; pelagianismo al cual los reformadores responderán privilegiando de nuevo la perspectiva de la potencia divina absoluta...

No obstante, hay que evitar decir que las doctrinas apresuradamente evocadas aquí *derivan* o *se deducen* de las tesis de la revolución escotista. No es cierto. Por el contrario, hay que decir que la estructura de pensamiento surgida de la revolución escotista *se ejerce* en ellas, que las

comanda o las *rige*, y que adopta en cada momento un giro original. Esto permite salvaguardar su multiplicidad temática irreductible, y al mismo tiempo establecer la unidad de su estructura de inteligibilidad. Una vez más es el conocimiento histórico de las doctrinas diversas el que permite inducir su(s) estructura(s) de pensamiento común(es). Concebido así el análisis estructural no se corre ningún riesgo de «reduccionismo». Respeta la inventiva concreta de las doctrinas y las *comprende* según las relaciones estructurales que mantienen entre sí.

Para asegurar este resultado, evidentemente es necesario que los elementos de la estructura de pensamiento escotista y los elementos de la estructura de pensamiento aristotélico-tomista (tal como se han presentado aquí acerca de los dos puntos, del estatuto de inteligibilidad del universal y de la concepción de la causalidad) sean correctamente establecidos. Lo que exige no solamente un estudio más detallado aún de algunos aspectos del pensamiento escotista y ockhamista (a propósito de las distinciones y del *esse objectivum*), sino también una interpretación exacta de la obra de Aristóteles y, en particular, del papel que han jugado las doctrinas del inteligible no unívoco y de la causalidad. Tal es, en efecto, el programa de la primera parte de este libro.

ESTUDIO PRIMERO

LA APUESTA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

La filosofía parece haberse convertido en un convidado de piedra en los últimos años del siglo XX. ¿Para qué puede servir, en un momento en que la ciencia parece estar realizando su pretensión de exclusividad en el conocimiento y en el dominio del universo? El futuro parece estarle vedado, pues no podrá más que confirmar verosímilmente la lenta debacle que viene sufriendo desde los últimos siglos de su historia moderna. El auge de la física matemática le ha sustraído el conocimiento de la naturaleza; la biología y la psicología le han arrebatado la ciencia de la vida y del alma humana, que consideraba como su objeto privilegiado; la invención de la sociología le impide, desde entonces, abandonarse a las delicias de la utopía política; el psicoanálisis llena de sospechas las aspiraciones más puras de su ética. En una palabra, ciencias exactas y ciencias llamadas «humanas» se han unido para arrancarle poco a poco todos los objetos de su universo; incluso han llegado a considerar impertinente el recurso a este principio primero llamado Dios, definitivamente desdeñado por una cierta razón positivista como un simple *asylum ignorantiae*. La filosofía se encontraba en este terreno con la religión, a la que apenas le va mejor; y si en este punto la transformación de la religiosidad que conocemos hoy parece confirmar la predicción de Malraux, apenas rehabilita el discurso filosófico sobre Dios: para la mayor parte de nuestros contemporáneos, resulta vana una teología filosófica, no alcanza lo que pretende alcanzar, ni aporta a las almas el nutriente que buscan. El siglo XXI será religioso, decía Malraux.

Malraux no preveía, por tanto, un resurgimiento espectacular de la filosofía durante el siglo que nos aguarda.

¿Y qué hacen los filósofos entretanto? Parece que lo que hacían los bizantinos mientras los turcos tomaban la ciudad: disertan sobre el sexo de los ángeles. ¡Qué verborrea incomprensible con el nombre de filosofía! ¡Qué falta de atención a lo real! ¡Qué cúmulo de pretensiones de camarillas, tanto más exclusivas cuanto más contradictorias!

De hecho, las grandes síntesis, las grandes «teorías» que la filosofía en el curso de su historia consideraba como su coto reservado, se elaboran hoy fuera de la filosofía. Son los sabios mismos quien las construyen, sin pretender, como hacía la filosofía, su validez definitiva. Hombres como Heisenberg, Weizsäcker, Reeves y Monod, piensan descubrir, al término de sus investigaciones específicas, el principio del universo y del orden viviente. Síntesis de reflexión científica, de cosmología, de «filosofía de la naturaleza» —según el nombre empleado por Monod—; nombre venerable, creado por Aristóteles y olvidado tras Hegel. Incluso parece pasado el tiempo en que los hombres de ciencia colmaban su sed metafísica de la mano de Heidegger, y también el de los creyentes (si los hay todavía) que dejaron de leer a Teilhard de Chardin para exaltarse en la evocación de la cristogénesis universal.

I. LAS FILOSOFÍAS CONTEMPORÁNEAS

Y sin embargo, sigue habiendo hoy algunas filosofías vivas que adoptan esquemáticamente cuatro formas principales: el marxismo, el estructuralismo, la hermenéutica y la filosofía analítica. Rasgo significativo: todas estas formas de pensamiento filosófico tienen un carácter común, que es —se podría decir— el de estudiar la naturaleza de las cosas y del hombre a través de las obras que éste produce y que manifiestan su condición: costumbres, lenguaje, arte, instituciones y sociedades. En esto —sobre todo en lo que concierne al marxismo contemporáneo y al estructuralismo— se vinculan fácilmente al psicoanálisis, sin tener plena conciencia de que el propio psicoanálisis es un signo que el espíritu humano ha dado de sí mismo en una época de su historia positivista y muy «aburguesada». Además, se califican gustosamente a sí mismas de «postmodernas», tratando así de desmarcarse de la filosofía moderna, cuyo racionalismo triunfante desde el XIX constituye su expresión más elocuente.

De todas estas corrientes, el marxismo es sin duda la más conocida; también la más desgastada, pues su ambición de realización práctica la ha laminado en el contacto con la historia hasta no dejar de él más que lo que es de hecho: un pensamiento entre otros (más particularmente «recuperado» que otros) y no la «filosofía insuperable» con la que soñaba Sartre. En su forma original el marxismo aplica la dialéctica hegeliana al devenir de la naturaleza y del hombre, y muestra cómo los antagonismos sucesivos de la historia natural y humana se reabsorben poco a poco en una síntesis superior y final; así como la oposición hombre-naturaleza se reabsorbe en una totalidad nueva que es el mundo humanizado, es decir, el mundo perfectamente dominado por la obra técnica del hombre; igualmente, la oposición derivada, y que renace sin cesar en la historia, entre dirigentes y dirigidos, se reabsorbe en última instancia en una nueva totalidad: la sociedad sin clases, definitivamente pacificada. Sobre la misma lanzadera, el marxismo contemporáneo analiza los signos que la sociedad postindustrial da de sí misma bajo las nuevas formas de oposición de la industria y de la ecología, del hombre y de la mujer, de Occidente y del Tercer Mundo, del Norte y del Sur, donde no deja de librarse la lucha del hombre contra el hombre. Por otro lado, es necesario mencionar las peculiaridades nacionales de esta corriente de pensamiento, según esté representada por un francés más o menos estructuralista como Althusser, o por un alemán, menos teórico y más sociólogo, como Habermas.

El estructuralismo es un movimiento de pensamiento nacido de la invención saussureana de una ciencia aparentemente nueva, la lingüística. En el campo etnológico se ha desarrollado con Lévi-Strauss, y en Francia adquiere hoy un creciente interés bajo la forma del «neoestructuralismo» de Derrida, por ejemplo. A través de esta evolución se han ido poco a poco extrayendo sus principios rectores propios, los cuales son fáciles de comprender si los referimos a su esquema lingüístico original. El estructuralismo no admite la distinción «metafísica» entre una realidad sensible y una realidad no sensible, por ejemplo, entre el nombre como sonido de la voz y el sentido de este nombre. No niega que este par de elementos constituyan un sistema pero rechaza la manera clásica (¿qué puede, por otro lado, significar esta palabra?) de articularlos: el nombre significaría el sentido, como un signo su significado. Por el contrario, el sentido del nombre no es exterior al nombre que lo significa, no tiene autonomía propia en relación con él. Todo sentido de un signo es el efecto de su articulación, más o menos rigurosamente codificada, según su contexto lingúístico, cultural, social e

histórico. Desde este punto de vista no es el sujeto hablante el que, como sujeto autónomo, utiliza signos apropiados a un sentido, sino que es un sistema, un código, el que se expresa a través del sujeto hablante; es el lenguaje el que habla, es decir, el que como sistema significante articulado, lingüístico y social, constituye sus propios significados. Se debe decir: «ello habla», y no: «yo hablo». Se entrevén las colusiones inevitables de esta posición con el determinismo del psicoanálisis (Lacan), con el marxismo (Althusser) y con ciertos aspectos de la ontología heideggeriana (Derrida).

La filosofía analítica del lenguaje tiende, como su nombre indica, a analizar el lenguaje tal como es hablado comúnmente, a comprender su modo de funcionar y de significar. En este sentido se ve como estrictamente positiva puesto que trabaja, como toda ciencia, sobre una realidad positivamente existente, a saber, el lenguaje realizado concretamente en los signos materiales de la voz o de la escritura. Considerando como su objeto propio la proposición —entendida como el significante completo—, estudia las reglas de significación objetivas y necesarias, susceptibles de constituir cualquier pensamiento humano posible en un sistema unitario y coherente. En sus formas recientes, como en el pensamiento de Ernst Tugendhat, llega a utilizar su método para explorar los dominios filosóficos más diversos, como por ejemplo los de la metafísica, la ética o la estética. Vio la luz a finales del XIX con la obra de Frege y se desarrolló inmediatamente bajo la perspectiva de una nueva lógica formal y matematizada. También es interesante apuntar que es contemporánea de las *Logische Untersuchungen* de Husserl, y que la fenomenología de éste se constituyó precisamente con el fin de fundar, según un esquema renovado de trascendentalismo kantiano, las objetividades ideales, los «sentidos» de la proposición que la filosofía analítica de un Frege (u hoy un Bouveresse) se contentan con aceptar como hechos dados positivamente.

La hermenéutica (la palabra significa ciencia de la interpretación) considera que no hay realidad distinta en sí, «absoluta», sino que toda cosa, para poder ser lo que es, debe ser interpretada a través de lo que piensa o dice el hombre de ella: su ciencia, sus artes y su filosofía. Tiene en común con la filosofía analítica que descansa igualmente en el lenguaje como signo expresivo y cognitivo. Se enraiza en la fenomenología husserliana, cuya ambición, afirmada de manera cada vez más precisa desde las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, consiste en explicitar la constitución del «sentido objetivo» que revisten las cosas

para la conciencia que puede conocerlas, quererlas o creerlas según el conjunto de sus actividades teóricas y prácticas. Bajo esta perspectiva, Husserl, en su *Formale und transzendentales Logik,* § 26 d, reprocha a la filosofía analítica, a través de Bolzano, que se quede a medio camino en su empresa filosófica al contentarse con admitir, sin fundarla, la positividad absoluta del «tercer reino de los sentidos pensados», el *drittes Reich der Gedanken* de Frege. La hermenéutica desarrolla igualmente la ontología heideggeriana, cuyo punto de partida es el análisis del texto poético. Heidegger muestra así que el texto poético puede de alguna manera ser dicho o escrito por el poeta, pero que en verdad no es propiamente el poeta quien habla en él. Al contrario, es el ser mismo quien habla en y por el discurso del poeta, y es al poeta como *Denker* al que le corresponde interpretar lo que, como *Dichter,* dice por el ser. La ontología es, pues, este discurso donde el ser mismo habla de sí mismo y se revela al *Dichter* que, a partir de entonces, lo custodia. En cuanto a saber lo que es el ser que se dice así, es otra cuestión, pues no sería «nada» hasta que el sistema funcionara completamente... De ahí que, de hecho, la hermenéutica se haya distanciado de la ontología propiamente heideggeriana desarrollándose, según la tradición «histórica» alemana, como una interpretación de lo real tal como se expresa en las diversas formas que el lenguaje humano ha adoptado en el curso de la historia de la civilización: formas literarias, artísticas y filosóficas. Este es el sentido de la obra de H.-G. Gadamer en Alemania, uno de los mayores representantes de lo que se podría llamar legítimamente el «humanismo» filosófico. Es también la propuesta de la obra de Manfred Frank, una de las figuras principales de la Alemania contemporánea. Lo que no impide que la ontología heideggeriana siga teniendo influencia en algunas formas francesas actuales de «neoestructuralismo» (Derrida) que llevan hasta el extremo de lo paradójico o de la provocación el tema del lenguaje que no dice «nada», o en el mejor de los casos, que no se dice más que a sí mismo.

Como se ve, a pesar de la crisis que claramente sufre hoy la filosofía, ésta sigue existiendo. La mayor parte de los campos que han llamado la atención de la filosofía están en este momento representados. El marxismo toca evidentemente a la ética y a la política, como también lo hace la fenomenología, bajo la forma del pensamiento de Sartre o de Ingarden. La metafísica u ontología sigue desarrollándose en la hermenéutica, la cual implica además una estética, es decir, una filosofía de la creación y de la obra de arte. La lógica, finalmente, es un dominio investigado por la filosofía analítica que, centrada en el estudio

del funcionamiento del lenguaje, puede tratar de extenderse a la crítica del conocimiento, es decir, a lo que se llama hoy epistemología de las ciencias. Y no hay ciencias, al menos de las llamadas «humanas» (pues las ciencias exactas tienen su modo propio de expresión, la matemática), que no traten de vincularse a la filosofía analítica en tanto que ciencia de las estructuras del discurso proposicional. Durante este último siglo, la filosofía no ha dejado de encontrarse a remolque de la ciencia, matemática, física o biología; se puede, pues, perdonar a las ciencias «humanas» este curioso cambio de situación.

II. LA AMBICIÓN FILOSÓFICA Y LA INTERDISCIPLINARIEDAD

Ahora bien, no es menos cierto que la filosofía está hoy por debajo de lo que se podría considerar su legítima ambición. Para caer en la cuenta de esto no hay más que reflexionar sobre la significación de lo que se da en llamar la interdisciplinariedad.

La preocupación de la interdisciplinariedad es loable: la síntesis. La desgracia está en que la yuxtaposición de varios saberes no ha constituido por sí misma nunca una síntesis, menos aún un saber. Nada manifiesta mejor hoy la ausencia de una verdadera filosofía que esta situación. Al igual que el internacionalismo de la ONU no podría adoptar la figura de un Estado universal, ni incluso de una confederación universal de Estados del mundo, del mismo modo, la interdisciplinariedad, en el caso de que lo pretendiese, nunca podrá jugar el papel de la filosofía. Un ejemplo filosófico nos permitirá aclarar este punto y lo que aquí está en cuestión. Kant había concebido la necesidad de un sujeto trascendental, único y no empírico, garante de la universalidad y de la objetividad de las ciencias. Este sujeto, según él, no era Dios (no tardará en llegar a serlo, tal es la pereza del espíritu humano), pero no por ello dejaba de ser único, aunque participado por los sujetos empíricos individuales. Husserl convierte este sujeto trascendental en una intersubjetividad trascendental, que de derecho y de hecho debía revestir las mismas funciones y responder a las mismas exigencias que el sujeto trascendental de Kant. La ventaja parecía evidente: ¡mayor confusión metafísica! Pero, habiéndose mostrado la intersubjetividad trascendental como no pertinente e ineficaz, la fenomenología, en tanto que idealismo trascendental, quedaba desacreditada.

La interdisciplinariedad podría correr el mismo riesgo en la medida que la unidad del saber humano no es el resultado de la yuxtaposición de saberes. Ciertamente, los objetos de las ciencias exactas manifiestan entre sí un vínculo orgánico suficiente para que una interdisciplinariedad que se limite a ellas pueda fundar un cuerpo de saberes relativamente unificado. Pero la interdisciplinariedad que pretendiese extenderse al conjunto de las ciencias, exactas y «humanas», no parece susceptible de llegar a resultados teóricos serios, sino como mucho a una información recíproca de parejas en presencia. Y de nada sirve para justificar la unidad de los saberes invocar la forma o la estructura lógica que los discursos pondrían en juego según el nuevo *organon* de la lógica formalizada contemporánea. Es evidente que las ciencias exactas se expresan hoy en un lenguaje común, el lenguaje matemático (metáfora evidentemente simplificadora, pues la matemática no es un lenguaje, sino una ciencia); igualmente, las llamadas ciencias «humanas», preocupadas por su rigor, tratan generalmente de formalizar su lenguaje. Pero así no se supera el nivel de funcionamiento lógico de una ciencia, y a menos que se diga que la lógica determina el contenido objetivo del saber —lo que es propio de una filosofía muy característica—, no se llega sino a algo muy banal, al decir que la forma lógica de las ciencias es de alguna manera su principio de unidad. Se sabe desde hace veinticinco siglos.

Es preferible buscar desde el lado de la filosofía. ¿Cuál es la ambición legítima, el sentido verdadero de la filosofía, que le permitiría alcanzar lo que la interdisciplinariedad trata de alcanzar? La verdad, ése es el todo, decía Hegel. Lo que significaba para Hegel que, siendo el todo un absoluto, el conocimiento de ese todo es evidentemente uno absolutamente. Ésta es la dialéctica hegeliana. Y como la dialéctica es relatividad, la dialéctica, es decir, la relatividad, es una absolutamente. Es la superación de la oposición más radical posible, la contradicción. Siendo los contradictorios verdades unidas, se sigue finalmente que, en efecto, la verdad es el todo.

No es necesario recurrir a la dialéctica hegeliana para comprender que la verdad es el todo, ya que es desde la articulación de los diversos saberes por la organización de sus diversos objetos específicos como se constituye el todo de la verdad, el todo del saber. No el saber total sino la unidad de todos los saberes. La filosofía es, o debiera ser (pues ya pretendió serlo, con o sin razón) este intento de constituir la totalidad orgánica y filosóficamente organizada de los saberes humanos y

de las actividades inteligentes que dirigen los comportamientos prácticos del hombre. Antes de nosotros lo han intentado los más grandes pensadores, como Aristóteles, por ejemplo.

Éste, por su concepción de las cuestiones primeras, simples e irreductibles que la inteligencia humana no puede dejar de plantear, por su famosa teoría de las causalidades múltiples que responden a aquéllas, llega, en efecto, a definir las perspectivas de inteligibilidad en que las diversas ciencias desarrollan sus verdades propias. Su filosofía permite concebir una verdadera organización de las ciencias que garantice su especificidad teórica, la de sus objetos y la de los métodos que les sean adecuados, articulándolos según dos líneas de inteligibilidad principales: considerando que todo saber propio de una cosa es, por un lado, un comportamiento humano que compromete la responsabilidad del sujeto que lo ejerce, y supone, por el otro, la realidad, la existencia (en una palabra, el ser) de su objeto. Desarrolla, por un lado, una filosofía práctica que incluye la filosofía del hacer productor, artesanal, artístico y técnico, la filosofía política que examina la dimensión necesariamente comunitaria del comportamiento humano, y finalmente la filosofía ética que considera los criterios últimos a los cuales se dirige toda actividad humana; y, por otro lado, una metafísica, saber universal y común, cuyo objeto adecuado es el ser mismo, sus modos y sus propiedades, y su objeto reservado, el ser primero, razón común del ser de todas las cosas, si puede ser válidamente demostrado. Plantea así el principio de la pluralidad de verdades para el hombre, que no es otro que el principio de la especificidad de las ciencias, es decir, de las diversas perspectivas de inteligibilidad que rigen el ejercicio de la inteligencia humana, de las que las dos principales son el fin (filosofía práctica) y la forma (metafísica). Permite pensar, o mejor, se define como el organismo de las ciencias de la inteligencia humana, propias y comunes según una unidad de proporción teórica y de finalidad humana perfectamente respetuosa de las perspectivas de inteligibilidad y, por consiguiente, de los modos de formalización lógica propios de cada una (hay en el aristotelismo tantas lógicas formales como modos de conceptualización, tantas lógicas materiales, de «epistemologías», como ciencias).

La «totalidad» del saber es, pues, según la ambición filosófica aristotélica, la unidad analógica de saberes múltiples específicamente diversos. Se opone al ideal de la razón hegeliana, el cual se muestra como singularmente reductor, en la medida que concluye en la unidad

unívoca de la verdad, es decir, en la negación de la especificidad teórica de las ciencias. En efecto, Hegel muestra cómo la historia del espíritu explicita dialécticamente los modos de su propia verdad, científica, artística, religiosa y filosófica. A pesar de la experiencia humana prodigiosa que se trasluce de la lectura de sus obras, lleva la inteligibilidad de toda ciencia al mismo esquema dialéctico, y concibe la identidad en y para sí de lo real, del saber positivo y de la lógica. Es como decir, según él, que toda ciencia se reduce a la dialéctica, y que ésta no llega a salvaguardar la especificidad manifiesta de las áreas de inteligibilidad propia de cada uno de los saberes.

El modelo teórico aristotélico es preferible. Pues de acuerdo con él, todo lo que es, es inteligible según (lo) que es y no según (lo) que deviene históricamente: el ser, no el devenir, es formal y, de manera inmediatamente evidente, principio de inteligibilidad, a menos que se reduzca el ser al devenir, y se diga que todo deviene históricamente. Ahora bien, el ser no es objeto de experiencia inmediata; debe ser demostrado —como lo sabía ya Heráclito—, así como debe demostrarse la separación del ser primero, inmóvil, moviente, acto, medida e inteligente, como saben todos aquellos que tratan de demostrar la existencia de Dios.

III. EL ANÁLISIS DE LAS ESTRUCTURAS DE PENSAMIENTO

Evidentemente, puede parecer especialmente anacrónica, ingenua o ridícula esta empresa que consiste en interpretar el problema de la unidad de las ciencias contemporáneas mediante una filosofía de hace veinticinco siglos. Pero no lo es, en la medida en que se puede establecer que las cuestiones primeras (las que Aristóteles considera que la inteligencia humana no puede dejar de plantear) se imponen como un *hecho de experiencia verificable en cualquier momento*, y que la teoría de las causalidades múltiples, que responden a éstas, gozan de la misma evidencia y en el mismo grado. No es éste el lugar para entrar en la justificación detallada de estas doctrinas, tan esencialmente fundadoras que es raro ver hoy desarrollarse alguna problemática que no se refiera positiva o negativamente al pensamiento de Aristóteles, signo característico de nuestro tiempo y que no engaña. De momento basta con reflexionar sobre las consecuencias que implica el hecho que acaba de ser mentado.

Si es cierto que la inteligencia humana como tal no puede dejar de plantear un número finito de cuestiones primeras, si es cierto que estas cuestiones primeras determinan una pluralidad correspondiente de perspectivas de inteligibilidad, es decir, de modos propios de verdades humanas, se sigue entonces que toda obra humana deriva, de una u otra manera, de estas perspectivas de inteligibilidad específicas: tanto su comportamiento ético, político y artístico, como su pensamiento expresado en las diversas filosofías o ciencias (lo cual importa más inmediatamente al presente propósito). Todas estas obras, por consiguiente, manifiestan una manera de ejercer, de interpretar y de organizar las perspectivas de inteligibilidad que la inteligencia humana no puede dejar de constituir por el ejercicio elemental de su cuestionamiento mismo, y que Aristóteles ha puesto de manifiesto desde los comienzos de su reflexión científica y filosófica; y esto, incluso, a pesar de que tal autor, tal obra, tal filosofía se oponga explícitamente al orden que él discierne entre los modos específicos de la verdad humana y, haciendo esto, rechace su filosofía. Lo que implica que todas las obras de la inteligencia humana están regidas por estructuras de pensamiento que están relacionadas entre sí, y que, por consiguiente, aunque no sean específicamente aristotélicas, no dejan de tener relación necesaria con la estructura de pensamiento aristotélico.

El interés de esta conclusión es considerable para el presente debate: hay en el corazón de cada obra de pensamiento humano una estructura teórica que la organiza y le confiere su modo propio de inteligibilidad. Si estas estructuras hacen sistema, cabe la posibilidad de concebir la unidad de las obras de pensamiento humano y principalmente de sus disciplinas de conocimiento científico y filosófico. Este sistema no supone formalmente la verdad de cada una, pero al menos preserva su especificidad, establece las relaciones de cada una con las otras, y funda, por consiguiente, la comprensión que ellas constituyen del todo. En términos aristotélicos diríamos que lleva a cabo la analogía de proporcionalidad propia que rige entre las diversas obras de conocimiento científico y filosófico, con la que explicitar así la relación de orden, la analogía de atribución, que puede vincular estas obras entre sí, considerada la estructura de pensamiento aristotélica como su primer analogado por sí, es decir, como primera y principalmente inteligible y, por consiguiente, como verdadera. El *análisis* de las estructuras de pensamiento de las obras de conocimiento científico y filosófico es, pues, un instrumento crítico incomparable que permite *comprender* la unidad de estas obras sin reducir

su especificidad. Está en condiciones de realizar lo que la interdisciplinariedad se contenta con soñar. Además es auténticamente filosófica. Constituye, al menos, esta parte de la filosofía, esta crítica que es necesario desarrollar hoy, a la vez, para garantizar a la filosofía el lugar que muchos de nuestros contemporáneos le niegan en el conjunto de los saberes humanos, y para manifestar de manera filosófica (y, así, con sentido para el hombre) la unidad de los saberes.

Que las diversas filosofías ponen de manifiesto estructuras de pensamiento, a la vez específicas y orgánicas, es lo que he tratado de mostrar en la casi totalidad de los estudios que he publicado hasta ahora, de los que una parte han sido ya reeditados en dos volúmenes (Muralt, 1985a y 1985b).

1. Las estructuras de pensamiento en las ciencias «humanas»

Que las ciencias «humanas» ponen de manifiesto también estructuras de pensamiento que les confieren epistemológicamente un valor filosófico puede parecer evidente, aunque sólo sea por sus objetos, los cuales han sido desde siempre reivindicados por la filosofía. No obstante, sus defensores lo niegan; pero, después de lo que acaba de decirse, su negación, a menudo virulenta, podría ser perfectamente la prueba de que, sin embargo, es así. La lingüística, la psicología, la pedagogía y la politología son ya, en efecto, discursos pretendidamente rigurosos, objetivos y científicos, en tanto que, piensan sus autores, afilosóficos. Que sean rigurosos, objetivos y científicos es posible. Pero no basta con que se digan afilosóficos para dejar de ser conjeturales. En realidad, estas ciencias descansan sobre presupuestos, sobre «no-dichos», que aparecen con evidencia en todos los discursos familiares a la filosofía (tal como puede ser estudiada en su historia y en sus textos) y en todos aquellos que están de alguna manera vinculados a los modelos teóricos —en particular aristotélicos— que ésta ha elaborado. Tres ejemplos permitirán mostrarlo.

La lingüística de Saussure nos remite, por su distribución ternaria significante-significado-referente, a una estructura de pensamiento típica de la filosofía medieval, la del *esse objectivum,* que trataremos con detalle más adelante [1]. Retoma los mismos elementos de análisis y

[1] Cf. estudio tercero.

llega a la misma conclusión de un lenguaje definido como un código significante auto-constituido, absoluto de toda referencia conceptual a lo real. Rechaza, por lo mismo, la estructura de pensamiento que la crítica aristotélica desarrolla a este propósito y que se define como un sistema binario signo-significado (con independencia de lo que algunos hayan dicho a este respecto apoyándose en la mediación conceptual). Si sobre este último punto se refiere más o menos explícitamente a la posición aristotélica para oponerse a ésta, no es porque sea afilosófica; muy al contrario, pues al oponerse al aristotelismo participa de la estructura de pensamiento que elaboraron Duns Escoto, Pedro de Auriole o Gregorio de Rimini. No basta con ignorar sus antecedentes filosóficos para fundar la pretensión de ser una ciencia positiva. Su propio discurso la inserta por sí mismo, necesariamente, en una red determinada de estructuras de pensamiento filosófico.

Se llama hoy ciencia jurídica a la ciencia de la constitución de las leyes. Por ella el derecho se define como esencialmente normativo, y los juristas llegan a concebir la posibilidad de una presentación axiomática de su disciplina. Lo que es completamente coherente, pero reposa sobre la no-distinción del derecho y de la ley, tal como lo propuso, tras Guillermo de Ockham, el propio Kant, el maestro del apriorismo, si no del positivismo jurídico. Una tal concepción no puede más que oponerse a la concepción aristotélica del derecho, para la cual el derecho es lo justo en la relación de dos personas entre sí, o de un bien con una persona *(ius in causa positum);* para la cual, el derecho, de suyo, no tiene nada de normativo, contrariamente a la ley que, en efecto, siendo el ser-dicho del derecho, reviste evidentemente una función normativa y constituye por este hecho la realización política del derecho en tanto que justo. La actual ciencia jurídica rechaza estas distinciones y se embrolla en la guerra confusa que mantiene contra la noción de derecho natural, que piensa de estructura aristotélica, y que opone, como sistema jurídico constituido, al derecho positivo, es decir, a las leyes propiamente dichas. Haciendo esto no discierne la diferencia filosófica entre el derecho natural aristotélico (que no se ejerce ni se constituye en sistema jurídico más que en el derecho positivo, es decir, en las leyes) y el derecho natural tal como se derivó del escotismo suareciano en el iusnaturalismo del siglo XVIII. Estas discusiones inextricables desacreditan totalmente a la filosofía del derecho, la reducen a una disciplina de interés puramente histórico, y dejan el campo libre a los lógicos y a los sociólogos del derecho que, o bien la reconstruyen según su ideal de formalización axiomática, o bien la reducen a la positividad de la historia de las costumbres.

El psicoanálisis describe en el *ello* profundo del alma humana el juego de esquemas imaginarios que rigen el comportamiento psicológico y práctico del sujeto. No hay nada más interesante que mostrar cómo lo imaginario, intérprete fantasmático de las pulsiones sexuales, juega el papel de un medio de vida psíquico. Pero hay que saber igualmente que Freud opone su psicoanálisis a una racionalización filosófica secular, según la cual la imaginación y el «sentido común» quedan reducidos al papel de un puro término medio formal destinado a unir el dato sensible y el concepto del entendimiento. La forma más acabada —la más pura también— de esta interpretación, es el esquematismo de la imaginación trascendental de la *Crítica de la razón pura*. Se trataba ahí de destinar a la imaginación y al «sentido común» al exclusivo proceso racional de constitución de los conceptos abstractos, y de reducir la imagen a un mero residuo pálido y falaz de la sensación primitiva. Los comentadores medievales y sus sucesores modernos pudieron leer literalmente cosas de esta índole en el *De anima*. Pero no llegaron a ver lo que Aristóteles manifiestamente quiso decir según los principios genuinos de su pensamiento. Pues la sensibilidad común, mejor llamada por el mismo Aristóteles sensibilidad primera, no es un intermediario cognitivo formal, sino el medio de vida psíquico de todo animal dotado de una fisiología orgánica y sensible; no unifica la pluralidad de los datos sensibles en una síntesis posterior y superior, sino que constituye el fundamento y la fuente vital profunda de la vida psíquica. Sensibilidad indiferenciada en sí misma, se modula en sensibilidades propias, más o menos diversificadas y desarrolladas según el grado de organización fisiológica característico de cada animal que la posee; es la que siente las sensaciones específicas. Actualizada por los diversos sensibles, queda afectada tanto o más intensamente cuanto más indiferenciada es en sí misma; guarda por ello virtualmente lo que se podría llamar la impronta sensible y afectiva en sus modos de ejercicio imaginario y memorial. Es en ella, como en un medio de ejercicio vital primitivo, donde se constituye la estatura psíquica del viviente humano, el concepto del intelecto nadando en la imagen y no soltándose de ella sino con tristeza, las pasiones del deseo que se nutren de las imágenes que éstas contribuyen a mantener en su intensidad viviente por su proximidad natural al tocar (este sentido propio cognitivamente pobre, pero afectivamente tan rico, en la medida en que está unido a la satisfacción de las pulsiones primeras). El psicoanálisis es ciertamente una disciplina nacida de la experiencia. Si lo que acaba de decirse comporta algo de verdad, lo cierto es

que se inserta en una larga tradición filosófica y, por consiguiente, en una red muy precisa de estructuras de pensamiento.

2. Las estructuras de pensamiento en las ciencias exactas

A primera vista, resulta más difícil extender a las ciencias exactas la crítica que acabamos de exponer de las ciencias «humanas». En efecto, ¿qué significan para la física nuclear, la astrofísica, la química, estas estructuras que regirían su pensamiento? Sin embargo, las nociones, por ejemplo, de espacio, de tiempo, de causalidad y de infinitud son otras tantas nociones traídas a colación por las ciencias exactas según modos de pensamiento que estas ciencias se contentan con ejercer, sin ocuparse de saber que corresponden a un modelo teórico elaborado por la filosofía y susceptible de ser integrado en el sistema de las estructuras de pensamiento posibles del hombre.

La dificultad reside aquí especialmente en el hecho de que los sabios contemporáneos, y los que tratan de elaborar la epistemología de sus ciencias, ni tan siquiera conciben la posibilidad de pensar las nociones de espacio, de tiempo, de causalidad y de infinitud de otro modo que según la estructura de pensamiento que ha desarrollado la inteligencia científica; y que, en particular, si leyesen a Aristóteles, se darían cuenta de que se deslizan bajo las palabras que utiliza, aunque con sentidos completamente distintos.

Para ellos el espacio se define idealmente según un cierto número de dimensiones (una o infinitas); el instante es un límite ideal entre el pasado y el futuro; el tiempo es una dimensión reducible por un procedimiento matemático apropiado a una dimensión espacial; el movimiento es un fenómeno global que permite constatar que si tal fenómeno parcial es, tal otro es, o al menos será también; la causalidad es una sucesión regular de fenómenos; el infinito no se distingue en potencial o actual. Por el contrario, el aristotelismo no conoce la noción de espacio; para él, las dimensiones espaciales, sean aparentemente «naturales» (como las del espacio euclidiano), o se den como construidas (como la de los espacios no euclidianos), son precisamente ideales; el instante es la realidad del tiempo, difícil de captar, precisamente en tanto que temporal, pero real en acto; el tiempo mismo es la medida del movimiento, el cual es el acto de lo que está en potencia en tanto que está en potencia; la causalidad es múltiple, y

su forma perfecta es la causa final; el infinito es actual o potencial, según sea divino o creado.

Resulta evidente que las ciencias exactas no llevan a cabo estas nociones aristotélicas. Pero ¿significa esto que las nociones aristotélicas no tienen ninguna utilidad para esclarecer el conocimiento que toman las ciencias de sus objetos? Los debates encarnizados y que resurgen permanentemente en torno a la noción de finalidad en biología permiten pensar lo contrario, al menos si se les quiere descargar de las confusiones teológicas y metafísicas que sin duda los encubren [2]. Otros ejemplos, con no menores implicaciones filosóficas, podrían traerse aquí a colación, como el de modelo o causa eficiente, los cuales se tratarán más adelante.

Si nos quedamos al nivel de las palabras, el malentendido no puede ser más que total. En efecto, las mismas palabras no designan las mismas realidades, o al menos no se consideran de la misma manera o bajo la misma perspectiva de inteligibilidad según se utilicen por un aristotélico o por un hombre de ciencia. ¿No provendrá la incomprensión del hecho de que hay diversidad de estructuras de pensamiento, y que el aristotelismo procede por inducción abstractiva de lo real, mientras que la ciencia matematizada, como la matemática, procede por idealización? Una verdadera crítica filosófica llegaría a establecer, en estas condiciones, que, en efecto, no hay lugar para declarar a uno de estos dos procedimientos como no pertinente y al otro exclusivamente como válido.

IV. ALGUNAS PARADOJAS

En todo caso es una hipótesis que merece ser examinada y que permitiría explicar algunas paradojas que aparecen en la reflexión contemporánea. Ésta admite, por ejemplo, que la parte puede ser mayor que el todo, que un infinito puede ser mayor que otro y que el principio de no-contradicción puede no ser válido absolutamente. Admite también que se pueda considerar que las entidades de las que trata la física, particularmente la del infinito pequeño, no son más que resultados de procedimientos de la inteligencia matemática, y no de realidades. El aristotelismo rechaza las tres primeras proposiciones y considera que los conceptos que elabora, si pobres, si poco eficaces técnicamente, al-

[2] Cf. estudio sexto (325 ss.). De igual modo, MURALT, 1981.

canzan de una o de otra manera lo real existente. Si se mira con más detenimiento es patente que, al tratarse de estructuras de pensamiento diferentes, no se excluyen entre sí, sino que tanto la primera serie de proposiciones como la de sus negaciones son ciertas: se trata de un nuevo caso de pluralidad de verdades determinado por una pluralidad de perspectivas de inteligibilidad específicas.

Para el aristotelismo el todo, por ejemplo, no es lo mismo que para el pensamiento de tipo matemático y formalizado. En razón de la mutualidad necesaria de las causalidades aristotélicas, el todo es el principio formal de las partes, y las partes son los componentes materiales del todo (el estructuralismo estará de acuerdo en esto). Por el contrario, el pensamiento contemporáneo considera —por cierto, desde Ockham— al todo como las solas partes, y de esto concluye que una parte puede ser igual al todo (los matemáticos se sirven para pensar esta paradoja de la teoría de los conjuntos: en efecto, sería preferible aquí no hablar de todo, sino de conjuntos).

Ninguno de estos dos modos de pensar está fundado hasta el punto de que pueda reprochar al otro su error, pues tanto el uno como el otro son verdaderos en la perspectiva de inteligibilidad que le es propia.

Ocurre lo mismo con la noción de infinito. Actual o potencial, actualmente pensable como actual, o no pensable por sí como potencial según el aristotelismo, es pensado como infinito absolutamente por el pensamiento científico y formalizado (a este efecto, los matemáticos elaboran los procedimientos necesarios). Esta simple consideración debería hacer comprender de nuevo la no-pertinencia de los reproches recíprocos que se dirigen el pensamiento filosófico aristotélico y el pensamiento científico. La crítica aristotélica es tan impertinente al reprochar a la ciencia no distinguir entre un infinito actual y un infinito potencial, como la crítica de origen científico al reprochar a la filosofía fundar la demostración de un ser primero sobre la imposibilidad de remontar en acto una serie infinita de causas eficientes.

Hay aquí dos casos palpables de diversidad específica en el acercamiento a una misma noción; diversidad que ha conducido a los seguidores del aristotelismo y a los seguidores del pensamiento científico a excluirse mutuamente como si sostuviesen posiciones aparentemente contradictorias. Y esto sin fundamento, pues tanto estas dos concepciones del todo y la parte como las de infinito, por diferentes que sean, tienen una correspondencia según la analogía de propor-

cionalidad, insertándose cada una en un orden de inteligibilidad, es decir, de verdad propia. Algunos ejemplos tomados del mismo Aristóteles ilustran de maravilla la manera en la que una aparente contradicción se resuelve en la unidad analógica de una diversidad de perspectivas de inteligibilidad. El primero, y quizá más esclarecedor, es un pasaje de la *Ética a Nicómaco,* donde Aristóteles define expresamente la virtud moral, a la vez, como un término medio y una excelencia [3]. La paradoja se resuelve si se recuerda que el saber aristotélico es un saber por las causas y que, en el caso particular, definir la virtud como un término medio es un conocimiento por la causa formal, mientras que describir la virtud como una excelencia es un conocimiento por la causa final. Otro ejemplo es el del alma, que el *De Anima* define como la forma sustancial del cuerpo [4], y la *Ética a Nicómaco* describe como la regidora del cuerpo [5]. Estas dos presentaciones corresponden a dos perspectivas formales distintas: por un lado, de una filosofía de la naturaleza; por el otro, de una filosofía de la práctica ética. Proporción perfectamente aristotélica que los filólogos e historiadores, en la línea de Jaeger, han considerado como una contradicción, o al menos como la oposición en la evolución doctrinal de Aristóteles entre una etapa arcaica platónica y la etapa definitiva de madurez. El mismo contrasentido no ha faltado tampoco en la historiografía aristotélica a propósito de la noción de la relación trascendental de la materia con la forma. Los elementos de una solución aristotélica a la dificultad epistemológica que presenta la oposición entre dos modos de pensar, sea el todo o el infinito, son indicados por el mismo Aristóteles y autorizan la hipótesis de que una epistemología filosófica de estructura aristotélica no está desprovista de fundamento.

Finalmente, debería ser posible comprender tras lo que acaba de decirse, por qué el principio de no-contradicción es válido absolutamente, incluso para el que lo niega, en razón de las paradojas aportadas aquí. Pues si efectivamente lo niega, lo niega; luego, por eso mismo, lo afirma, según la sola demostración *ad hominem,* insuperable e irrefutable, que se puede dar. Pues una vez más es necesario saber de qué se habla: la dialéctica idealizante que preside la elaboración de los conceptos de espacio, de tiempo y de infinito concibe como principio de no-contradicción lo que es en realidad un principio de identidad hipo-

[3] *Ética a Nicómaco,* 1107 a 5 ss.
[4] *Acerca del alma,* 412 a 20 ss.
[5] *Ética a Nicómaco,* 1102 a 5 ss.

tética (lo que es ya un programa filosófico en sí) [6]; por consiguiente, no concibe lo real como constituido por sustancias, sino que descansa sobre la noción de energía. Esto merece, por otro lado, una reflexión particular: en el principio de todas las *cosas*, se dice, estaría la *energía*, la cual, precisamente, no es una cosa. Ahí incluso sería posible descubrir una similitud contrastada de estructuras de pensamiento diversas, pues el aristotelismo concibe que la *energeia* no es una *ousia*, al distinguir lo que es en tanto que *sustancia* o *quididad* y lo que es en tanto que *acto* y *ejercicio* [7], y es precisamente esta extrañeza de la metafísica aristotélica del ser, la que la filosofía, en su evolución posterior, no descansará hasta haber reducido, en la medida en que algo que no sea una cosa le parece impensable, lo que muestra evidentemente una estructura de pensamiento que, al no distinguir ya entre quididad y ejercicio, reduce necesariamente el acto a la forma. Esto, sin embargo, es perfectamente pensable para la filosofía aristotélica (por oposición a toda filosofía que siga más o menos de cerca la filosofía escotista, al igual que ocurre con la ciencia contemporánea, aunque según perspectivas de inteligibilidad diferentes). La legítima reacción ante este tipo de dificultades hace necesario buscar la razón de las paradojas mencionadas más arriba (particularmente la de la negación del principio de no-contradicción). Permite entrever, si pudiera disiparse un cierto número de prevenciones cuasifanáticas, el inmenso interés que la reflexión epistemológica contemporánea encontraría al ser confrontada con una estructura de pensamiento tan diferente a la suya como la aristotélica.

V. LA PROPOSICIÓN PREDICATIVA Y LA PROPOSICIÓN MATEMÁTICA

Lo que nos lleva a reflexionar sobre un aspecto particularmente importante de la cuestión. El discurso científico es matemático, no sólo porque habría adoptado una forma matemática preocupado por el rigor en la exposición, sino también porque se trata de una ciencia que no considera formalmente más que lo cuantificable de la realidad. Asimismo, el discurso científico es intrínsecamente matemático. No se deja reducir al lenguaje predicativo, cuya estructura proposicional nada tiene que ver con la estructura de equivalencia cuantitativa o de

[6] Cf. estudio tercero (n. 205) y estudio quinto (n. 35).

[7] Esta distinción aparecerá a lo largo de todas las interpretaciones presentadas en esta obra.

ecuación que lleva a cabo una proposición matemática. Parece claramente que el espíritu no se ejerce de la misma manera cuando piensa «el hombre es un animal razonable», y cuando piensa «dos más dos es igual a cuatro».

En el primer caso, el espíritu compone, según relaciones de razón constituidas *ad hoc* en, por y para su operación predicativa, varios aspectos objetivos de una misma cosa, que distingue según su noción propia, siendo estos aspectos uno en el ser. El verbo «es» no es tan sólo un conector lógico, ni un signo que significa una equivalencia cuantitativa. Tiene un alcance significativo metafísico que no se reduce al de los términos que afirma existir en la unidad. Expresa el acto de ser de dos nociones distintas según sus razones formales, y la proposición que constituye, por su función de cópula, refleja el análisis del ser en quididad y en ejercicio.

Hay que saber igualmente que toda proposición del lenguaje usual humano, cualquiera que sea, mantiene esta estructura predicativa. Las proposiciones imperativas, imprecativas y optativas componen también aspectos objetivos de la realidad que se distinguen entre sí, siendo éstos uno en el ser según el modo propio en que cada uno significa algo de éste. El giro (*tropos*) retórico o poético que adoptan puede disimular su estructura predicativa, pero en ningún caso eliminarla. La proposición del lenguaje usual, en efecto, se ejerce raramente, si no nunca, bajo la forma del puro *logos* predicativo. Por el contrario, se ejerce constantemente bajo la forma más o menos artificiosa de una *lexis* retórica o poética, al igual que la quididad, de una manera general, se ejerce en y por el acto que la realiza. Ciertamente, las proposiciones imperativas, imprecativas y optativas no son susceptibles de ser llamadas verdaderas o falsas. Esta es la razón por la que Frege considera que no son predicativas [8]. No por ello dicen menos el ser según el modo propio del verbo *ser* que ponen en obra, lo que basta para afirmar que componen en el ser, según una cierta unidad modal de éste, dos aspectos distintos en razón, y que, en este sentido, son formalmente predicativas. Por consiguiente, no es necesario (incluso hay que evitar) introducir la noción de un significado ideal-objetivo de la proposición, el *esse objectivum* de los medievales, para dar cuenta de esto. La doctrina del *sentido* permite, en efecto, fundar la noción de una proposición ni verdadera ni falsa, sino neutra con respecto de la verdad y de la false-

[8] «Logische Untersuchungen: Der Gedanke», en FREGE, 1967: 346.

dad: es la *propositio neutra* de Escoto; es la noción husserliana del *Vermeintes als solches,* cuya evidencia de distinción es el objeto de una lógica formal específica; es la noción del *Gedanke an sich* de Frege, todas ellas nociones de un significado proposicional ideal-objetivo sobre el que recae la predicación de verdad: *sic est, so ist es* [9]. (En este sentido, Frege tiene razón al decir que las proposiciones imperativas, imprecativas, optativas no son predicativas, pues sobre ellas no puede caer una predicación de verdad: *so ist est,* o *ist der fall*). Ahora bien, no es posible inscribirse en esta perspectiva, pues entre la verdad y la falsedad *tertium non datur*. De modo muy significativo, las proposiciones imperativas, imprecativas y optativas son un caso completamente análogo al de las proposiciones que tratan de los futuros contingentes: *¿habrá mañana una batalla naval?* Esta proposición, ¿es necesariamente verdadera, o es necesariamente falsa?, o por el contrario, ¿no es ni verdadera ni falsa, sino neutra?, o en fin, ¿indeterminadamente verdadera? Según la respuesta a estas cuestiones del *Peri Hermeneias* de Aristóteles, la metafísica de la Providencia divina, es decir, del orden universal, toma un giro completamente diferente [10], y las dificultades inmensas, si no las imposibilidades metafísicas que se derivan de las dos primeras interpretaciones de la proposición del futuro contingente, nos llevan a considerar que las proposiciones imperativas, imprecativas y optativas son perfectamente predicativas, en tanto que dicen el ser de lo que predican, según un modo tal que su verdad o falsedad resulta indeterminada, más que decir que no son predicativas puesto que no pueden ser ni verdaderas ni falsas.

En el segundo caso, el pensamiento constituye un sistema absoluto de relaciones, es decir, constituye de suyo un «conjunto» en el sentido más formal del término. *Dos* es, en efecto, una relación, o al menos, un relativo (es el producto de un paso en última instancia idealizante), y su carácter positivo (+) es parte integrante de su determinación significativa: el número es de suyo relativo, él es + 2. Basta, pues, con yuxtaponerlo, pura y simplemente, a otro número para que otra relación sea: + 2 + 2, y que se constituya de suyo este otro relativo: + 4. El signo =, al ser él mismo una función de relación, no es el supuesto sucedáneo de la pretendida cópula «es», cuyo sentido es significar la unidad en el ser de razones formales distintas. Basta que sea planteado este primer conjunto: + 2 + 2, para que sea, a la vez, este otro relativo:

[9] Cf. la posición de Gregorio: estudio tercero (168 ss., 188).

[10] Cf. estudio sexto.

+ 4, y la relación global, es decir, el conjunto relativo de todos estos relativos: + 2 + 2 = + 4.

En este segundo caso, no cabría plantearse evidentemente el ejercicio retórico y poético de la estructura proposicional predicativa. La lógica formalizada, la matemática misma, elimina el arte del lenguaje, relegando al lenguaje usual humano al rango de un «metalenguaje» inconsistente y vulgar. Al excluir artificiosamente todas las posibilidades de equívoco y de confusión que contiene la *lexis* del lenguaje usual humano, ¿no sería aquélla, por sí misma, este arte especulativo universal, este *ars magna,* este gran arte combinatorio e informático con el que el hombre no ha dejado de soñar tras lo que existe y piensa, y que, siendo el no va más del discurso científico, no puede sino desplazar al poeta, y con él a Aristóteles, fuera de la ciudad de «aquellos que saben»? Ésta es la razón por la cual, en efecto, los epistemólogos del discurso matemático y los filósofos que se inspiran en el modelo lingüístico que propone niegan toda significación metafísica al verbo «es» en la proposición predicativa. Rechazan la distinción del lenguaje en su estructura lógica predicativa y en su ejercicio retórico y poético, ignorando el estatuto específico del lenguaje usual humano, y llegan naturalmente a rechazar la metafísica que lo funda, es decir, la distinción de lo que es en quididad y ejercicio. Al hacerlo, construyen una teoría filosófica de la proposición a menudo vigorosa, tal como la de Frege, pero demasiado dependiente de su modelo matemático para ser verdaderamente específica, es decir, adecuada al lenguaje predicativo.

La descripción de las dos interpretaciones anteriores deja traslucir de modo evidente los modelos filosóficos a los que se vinculan. La proposición predicativa pone en práctica la filosofía aristotélica, más precisamente, la metafísica del ser considerada en su unidad analógica propia. El mismo Benveniste rinde homenaje a esta interpretación metafísico-crítica, creyendo descubrir en la metafísica de la sustancia de Aristóteles la proyección de una sintaxis gramatical. Por lo mismo, la proposición de equivalencia cuantitativa muestra, más allá de la teoría de los conjuntos, la noción ockhamista de dos absolutos relativos por su simple coexistencia; y más radicalmente, según una afinidad soterrada y estupefaciente, la dialéctica misma, tal y como fue explicitada de manera ejemplar por Platón en su diálogo *El sofista.* En efecto, es ahí donde se encuentra el fundamento filosófico, metafísico, del discurso matemático; el cual, a pesar del desarrollo considerable de sus procedimientos, rige exclusivamente en las ciencias exactas, y las cien-

cias humanas tratan de reproducirlo en sus sistemas cognitivos. La pena está en que el origen y la naturaleza dialéctica del pensamiento de estructura matemática sea ampliamente ignorado, si no deliberadamente desconocido, por la misma razón que se descarta como anacrónico el recurso a una epistemología de estructura aristotélica. Los mismos que ejercen científicamente el pensamiento de tipo matemático, parece que no tienen o no quieren darse la posibilidad de concebir el modelo originario de su propio discurso, ni, bien entendido, concebir el pensamiento de tipo analógico que permite comprenderlo, fundar su especificidad y su lenguaje propio.

Hay, sin embargo, graves inconvenientes en no distinguir la estructura propia de la proposición predicativa de la estructura de equivalencia característica de la proposición matemática. El primero, el reducir toda ciencia a una estructura de pensamiento unitaria y unívoca, es decir, negar la especificidad de los saberes humanos. En ningún caso se trata de recusar la pertinencia y legitimidad en su orden de la proposición matemática. Una vez más hay que comprender que ésta responde a una exigencia de inteligibilidad y de verdad humana propia, y que si su estructura dialéctica es válida en su dominio específico de conocimiento, no se sigue necesariamente que lo sea absolutamente de todo lenguaje. Sin embargo, es lo que suponen unívocamente hoy tanto la lógica formalizada como la filosofía analítica, para los que la lógica se reduce a una pura lógica proposicional, incluso si es capaz del «cálculo de predicados». Evidentemente, si la proposición no es la composición predicativa de una quididad distinta en razón y de un ejercicio actual, se reduce a un todo constituido por sus solas partes yuxtapuestas unas a las otras en un «conjunto» nominalizado, como los números, relaciones por sí, se yuxtaponen en el «conjunto», que es la equivalencia cuantitativa. Y sobre este «conjunto» nominalizado recae, en efecto, la predicación de verdad, tal y como se ha dicho.

Una tal reducción de la analogía predicativa resulta insostenible. No podría verificarse en la proposición predicativa, incluso si es necesario, verdadero, legítimo y eficaz considerar a la proposición matemática como no predicativa. Y, sin embargo, la ideología contemporánea dominante, fascinada por el ideal de la formalización matemática, trata a toda costa de imponer la idea de que el lenguaje (tanto el lenguaje llamado «natural» como el «lenguaje» matemático) tiene la misma estructura no predicativa, y que no hay lenguaje coherente y productor de saber, es decir, científico, fuera de los sistemas formalizados

que pueden construirse según el modelo matemático. Concepción tanto más peligrosa cuanto que sus representantes, psicólogos, pedagogos, consejeros de los Ministerios de instrucción pública, ejercen de hecho un poder discrecional sobre la escuela. El resultado más tangible de esta conspiración es el hundimiento generalizado del sentido y del uso de las lenguas; lo que no debería asombrarnos en un tiempo en el que, paralelamente, el lingüista viene a ser un teórico del lenguaje, donde renuncia a ser un médico de las lenguas, un gramático comparatista, donde olvida totalmente que su disciplina era, en primer lugar, una filosofía del arte retórico y poético.

El ideal de saber unívoco que da lugar a la no distinción de la proposición predicativa con respecto a la proposición matemática, hace aún correr un nuevo riesgo al pensamiento: el de no poder constituir una verdadera filosofía ética y política. Algunas ciencias «humanas» lo han comprendido y reivindican ferozmente el dominio de la práctica humana, tratando de darle el estatuto científico que la filosofía no habría sabido darle hasta ahora. La filosofía contemporánea no se reconoce por eso vencida. En este sentido, nada es más significativo que asistir a los esfuerzos repetidos de la filosofía analítica (la cual también rechaza la estructura predicativa del discurso en el sentido indicado aquí) por establecer una auténtica filosofía ética. Sin embargo, a pesar de sus esfuerzos, todo hace creer que no llegará a superar el nivel de una moral de obligación, similar o idéntica a la del imperativo categórico kantiano, en la medida de que trate de preservar, al menos, su propia coherencia. El formalismo de la moral kantiana, en efecto, es el único compatible con el formalismo del saber de tipo matemático o dialéctico: a un pensamiento puramente formal, tendente a la axiomatización, no puede responder más que una moral de la ley que reduzca la causalidad objetiva del fin a la obligación subjetiva de la conciencia o intersubjetiva de la sociedad. Incluso a algunos les bastará con tratar de mostrar cómo, tras toda construcción deductiva de la moral, el acto práctico de intención «segunda» se funda fenomenológicamente sobre un acto teórico de intención «primera» [11]. En ambos casos, se contraviene no obstante la advertencia fundamental de la *Ética a Nicómaco,* por la cual no hay que esperar aplicar en filosofía práctica un método tan riguroso como en matemática: el sentido del bien, de la prudencia y de la libertad lo impiden.

---

[11] Cf. MEINONG, 1917; HUSSERL, 1928: II, I, 5, párrs. 22 ss., y MURALT, 1985b: 161-177.

Si se confirma, no tiene otro resultado que el poder mostrar que la oposición de las estructuras del lenguaje predicativo y del lenguaje matemático se enraiza principalmente en la oposición de estos dos pilares del pensamiento occidental: Aristóteles y Platón, es decir, en la oposición de la metafísica analógica del ser y de la metafísica dialéctica de la idea. Se pone de manifiesto así que la estructura de la primera y la estructura de la segunda son específicas, que no se excluyen, sino que se organizan una por relación con la otra, y que son pertinentes cada una en su dominio propio: una, en la filosofía del ser; la otra en la filosofía de la idea y, así, en la ciencia de la cantidad en tanto que resultado de una idealización. (Bajo esta perspectiva, la filosofía de Aristóteles y la de Platón no tienen evidentemente el mismo valor metafísico). Es, pues, deseable y posible que no se repita a la inversa el error de los que en los siglos XVI y XVII condenaron la introducción de una física matematizada en nombre de un aristotelismo bastardo que defendía una concepción unívoca del lenguaje y del saber. No hay ninguna razón para que el sabio, el lógico contemporáneo, excluya como no pertinente una filosofía del ser que encuentra su expresión adecuada en el lenguaje de estructura predicativa, y no matemática, que se explicita según un modo de inteligibilidad analógica y no dialéctica. Si la metáfora ingenua del «metalenguaje» puede adoptar un sentido útil, es entonces éste: es el «metalenguaje» el que funda críticamente el lenguaje, y no a la inversa. El lenguaje de estructura predicativa y la filosofía del ser que expresa son los que fundan en razón el lenguaje de estructura matemática, y la filosofía dialéctica que expresa. ¿Por qué? Porque sólo los primeros están en condiciones de comprender a los segundos sin reducir su especificidad teórica propia. Porque si el lenguaje de estructura matemática es el único pertinente y productor de saber, el lenguaje de estructura predicativa corre un doble riesgo de ser relegado: por un lado, al rango de simulacro sofístico, es decir, de expresión de sustitución; por el otro, al rango de un código formalmente autoconstituido, es decir, autosignificativo, y, en definitiva, insignificante. El primer riesgo queda ilustrado, una vez más de forma ejemplar, por Platón, para quien el lenguaje, aparente y retóricamente predicativo, es formalmente inadecuado para expresar la dialéctica ideal que niega el principio mismo de la predicación. El segundo riesgo se ilustra, de manera extrema, por la interpretación estructuralista del lenguaje, tal como la ha desarrollado, por ejemplo, Derrida.

Por ello, la verdadera filosofía de las matemáticas que exige la crítica de los saberes contemporáneos no podrá ser válidamente la obra de un pensador nominalista o dialéctico, so pena de introducir una univo-

cidad rígida donde, en las actividades diversas de la inteligencia humana, rige una organización estructural. A lo más, resultaría de esto una epistemología; a lo menos, una historia de las matemáticas. En defecto de una verdadera filosofía de las matemáticas es preferible que la matemática se desarrolle según su dinamismo propio (lo que ha sabido hacer desde siempre por sí misma), sin que un metafísico o un epistemólogo se preocupe de buscarle sus fundamentos. Hay demasiados ejemplos en la historia del pensamiento occidental en los que intuiciones matemáticas geniales se han cargado de un lenguaje filosófico inadecuado (que no guarda de su estructura predicativa más que un simulacro lógico o retórico), tales como la metafísica matemática del tránsito al infinito de Nicolás de Cusa, o la teoría de la resolución de las ecuaciones de las *Regulae* de Descartes.

Resumiendo: es urgente, si algunas de las hipótesis interpretativas presentadas aquí se confirman, acabar con este juego de ocultación; la oposición ciencia-filosofía no se mantiene, al menos en la medida en que se trate de reconocer las estructuras comunes de las obras de la inteligencia humana y la referencia que implican en particular a la estructura de pensamiento aristotélico. Si no se emprende un vigoroso esfuerzo crítico por poner en evidencia estas estructuras de pensamiento, no es solamente la inmensa aportación del pasado del pensamiento humano el que corre el riesgo de perderse, sino las perpectivas de la civilización misma las que terminan por desvanecerse. Quizá no sea exagerado decir que la desmoralización que vive hoy Occidente encuentra una de sus razones en la impotencia del discurso de estructura no predicativa por fundar una ética que no se reduzca simplemente a la moral del imperativo categórico.

Una civilización se define por la unidad del pensamiento que la anima, por el orden que ésta sabe asignar a las diversas estructuras de pensamiento que desarrolla, por múltiples y diversas que sean. Una concepción del saber que se quiere expresamente unívoca y exclusiva no puede garantizar esta unidad. En la medida en que pretenda alcanzar el estatuto de disciplina autónoma, la historia tampoco es suficiente, lo mismo que la historia de la filosofía. Las disciplinas históricas ponen el acento en la contingencia, y no pueden organizarse en unidad sin correr el riesgo de convertirse, por lo mismo, en filosofías (y filosofías unívocas). Hace falta una filosofía, o al menos esta forma de crítica filosófica, que trate de sacar a la luz el sistema de estructuras de pensamiento humanamente posibles.

VI. EL DESCUBRIMIENTO DE LAS ESTRUCTURAS DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO EN LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

Esta empresa filosófica no será la de un solo hombre. No por eso es sobrehumana. Antes de extenderla más allá del dominio propiamente filosófico, y para evitar aventurar algunas hipótesis mal fundadas respecto del estatuto de las ciencias, la filosofía debe poder encontrar, primero e inmediatamente en sí misma, en la interpretación que sepa dar de su propia historia, el medio de poner en evidencia el sistema de las estructuras de pensamiento humano. Y si es verdad que el conjunto de las obras de conocimiento filosófico y científico, en tanto que producidas por la misma inteligencia humana, deriva de la misma pluralidad analógica de horizontes de inteligibilidad, esta crítica filosófica puede esperar encontrar razonablemente en la trama misma de las diversas obras de su historia, las primeras estructuras de pensamiento que rigen el ejercicio propio de la inteligencia científica. Para ello es necesario también que disponga de un cuadro lo más completo posible de la evolución del espíritu filosófico occidental. En este punto asistimos hoy a un fenómeno sin precedentes en la historia de la civilización occidental: el inmenso movimiento de reconocimiento y rehabilitación del pensamiento medieval. Nunca un conjunto de obras fundamentales ha sido, durante tanto tiempo, tan sistemática, continua y fanáticamente infravalorado como el pensamiento medieval. El exceso en el menosprecio no tiene parangón con el exceso en la alabanza respecto del que ha pasado, por contraste, por ser el maestro de la filosofía moderna, Descartes; el cual, sin embargo, pertenece en todos los rasgos de su fisionomía intelectual a la escolástica más heterogénea que elaboraron los últimos siglos medievales.

Ahora bien, el pensamiento medieval es (algunos se dan cuenta ahora con gran asombro) la fuente inmediata de las problemáticas del pensamiento más moderno. Ciertamente, el pensamiento griego antiguo constituye el crisol de los principios filosóficos de los que Occidente sigue viviendo. Pero, en razón de la irrupción del cristianismo, es la lenta maduración de la civilización europea en el curso de diez siglos de Edad Media la que ha proporcionado la imagen de este mundo, al posibilitar la constitución de las principales estructuras que rigen el pensamiento contemporáneo. Cinco ejemplos permiten comprenderlo; presentan los temas principales que serán analizados, según las perspectivas más diversas, en los estudios que siguen.

1. La distinción formal *ex natura rei*

Contrariamente a un pertinaz prejuicio, el pensamiento medieval no es, en ningún caso, acrítico ni precrítico. Por el contrario, desarrolla, según estructuras de pensamiento precisas, una serie de «teorías de conocimiento» cuya sutilidad, rigor y complejidad no tienen nada que envidiar a la monumental crítica kantiana. Contrariamente a ésta, preserva la riqueza y la diversidad de las actividades del pensamiento humano manteniendo la especificidad de las tres disciplinas estrechamente unidas en la empresa crítica, a saber: la metafísica, la filosofía del lenguaje y la lógica. La primera no se reduce, al menos en la Edad Media, a este teologismo exclusivo que han elaborado los tiempos modernos, y que reviste todas las funciones que la Edad Media distingue en sus obras metafísicas, lógicas y éticas. Se esmera en mostrar la emergencia de la noción de ser *(ens)* a partir del discurso que lo dice, y en esto resulta fiel a la inspiración aristotélica, incluso si lo explicita en síntesis no aristotélicas, como, por ejemplo, la metafísica del ser según Duns Escoto. De hecho, esta metafísica es la que impone a la filosofía moderna la doctrina, a la vez metafísica y crítica, de la distinción formal *ex natura rei*. No se ha sabido insistir lo suficiente en la importancia filosófica e histórica de esta doctrina, según la cual lo que es pensado distintamente es separado realmente, o al menos, separable de *potentia absoluta dei* (la formulación moderna más patente es la de Descartes al comienzo de la sexta *Meditación*, a propósito de la separación del alma y el cuerpo). Es la expresión epistemológica del argumento llamado ontológico del que haría uso, según la interpretación escolar corriente, San Anselmo en la prueba de la existencia de Dios, y que realizan las *Meditaciones metafísicas*. No es exagerado decir que la filosofía moderna entera, de Suárez a Wolff, es un inmenso «argumento ontológico» dirigido a asegurar a priori la correlación del pensamiento y del ser según el ideal del pensamiento matemático que contiene virtualmente la distinción formal escotista. Pues es, ciertamente, la analogía aristotélica de las distinciones real, virtual, de razón razonada y razonante, la que queda suplantada por la univocidad escotista de la distinción formal *ex natura rei*. El fin de este proceso epistemológico es el abandono definitivo de la filosofía aristotélica y la progresiva reducción del pensamiento filosófico al pensamiento de tipo matemático, tal como se ha planteado aquí. La invención de la distinción formal *ex natura rei* constituye, desde este punto de vista, la etapa capital del devenir de la filosofía occidental; determina el

principio metódico universal y prescribe sus consecuencias necesarias, de las que una, y no la menor, es la explicitación definitiva por Hegel de la dialéctica moderna [12].

2. El *esse objectivum*

La filosofía analítica y ciertas formas de estructuralismo salidas de la lingüística saussuriana consideran como su objeto el sentido de la proposición, y le dotan de una autonomía objetiva y positiva, de una *Ideal-objektivität* que a menudo les cuesta justificar. Esta problemática ha sido intensamente debatida desde finales del siglo XIII, y las grandes opciones filosóficas que se adoptaron en ese momento están siendo ahora a menudo redescubiertas en la ignorancia de su origen y de su manifestación primera. Conviene estudiar de cerca las estructuras fundamentales si se quiere restablecer una verdad histórica, pero, sobre todo, si se quiere manifestar la continuidad de los esfuerzos del pensamiento humano. El tema de la objetividad ideal, es decir, de la objetividad en sí de la idea, es, en efecto, uno de esos casos raros en que es posible seguir el trazo cuasicontinuo en el conjunto de la filosofía occidental. Por oposición a la doctrina tomista de la unidad por sí del acto de inteligir y del objeto inteligible *secundum esse intelligibile*, se elabora en la noción escotista de *esse objectivum*, tanto en la no-ética del concepto como en la de la proposición. Rige, por un lado, la definición escotista del objeto como *esse repraesentatum,* y así *intelligibile,* después *intellectum*, en y por la *species* inteligente; y se desarrolla, por otro lado, en Adam Woodham y Gregorio de Rímini, en la doctrina del objeto de la proposición concebido como significado proposicional complejo [13]. A partir de ahí se aplica a la noción metafísica de la idea divina, tal como Duns Escoto la concibe por oposición a Santo Tomás y a Guillermo de Ockham [14], al igual que a la teología de la ciencia divina de los futuros contingentes en Escoto y Leibniz [15]. En el pensamiento moderno y contemporáneo rige también la noción cartesiana, espinozista, leibniziana, arnaldiana, malebranchista y berkeleyana de la idea del entendimiento humano, al igual que, más allá de Bolzano, Brentano, Meinong, Ehrenfels, la noción que elabora la fenomenología

[12] Cf. estudio segundo (122 ss.).
[13] Cf. estudio tercero (164 ss.).
[14] Cf. estudio cuarto (239 ss.).
[15] Cf. estudio sexto (331, 344 ss.).

y la filosofía analítica del sentido proposicional, *Geurteiltes als solches* de Husserl o *Gedanke* de Frege y Wittgenstein. No será hasta la lingüística sausseriana cuando encuentre sus principios filosóficos en la teoría medieval del *esse objectivum,* tal como lo habían desarrollado Duns Escoto, Pedro de Auriole, Guillermo de Alnwick o Gregorio de Rímini. Por otro lado, es interesante también constatar que la interpretación que da Ernst Tugendhat de Aristóteles se reduce a la doctrina de la verdad proposicional que expone Gregorio de Rímini. Este destino triunfal parece irresistible [16]. No encuentra oponentes dignos de este nombre más que en los representantes más estrictos del tomismo y del ockhamismo. Incluso algunos de los mejores representantes de la tradición tomista, como Juan de Santo Tomás, han sufrido la influencia del *esse objectivum* escotista, tanto en su crítica como en algunos aspectos de su teología; o Edith Stein, quien trata de aproximar la noción de *species* tomista a la del *eidos* husserliano [17].

Además, y lo que acaba de decirse permite comprenderlo, la elaboración de la noción de *esse objectivum* reposa en la doctrina, común a toda la filosofía moderna, del primado de la conciencia. En efecto, el *esse objectivum* es lo que, en el alma, es representado en tanto que tal; y aquello de lo que el sujeto toma conocimiento de la manera naturalmente más inmediata. Cualesquiera que sean los derroteros que sigue la constitución del tema de la conciencia de sí en el pensamiento medieval (en la crítica de Gregorio de Rímini a la doctrina ockhamista de la proposición, o en Ockham mismo) [18], parece que el *cogito* se inscribe como una necesidad primera en toda filosofía de la representación, pues siendo lo representado el *esse objectivum* de la cosa, y no la cosa misma que es representada, la única posibilidad de garantizar la referencia del sujeto a lo real está en mostrar que, al menos en un caso, la «realidad objetiva» de lo conocido es idéntica a su «realidad formal», que al menos en un caso, el ser conocido de una cosa es idéntico a su ser real. Lo que los medievales en general reservaban a Dios y Platón a la idea, algunos autores del siglo XIV comenzarán a concebirlo como la norma del saber, de modo que el *cogito* cartesiano desarrollará naturalmente las consideraciones a este respecto de un Nicolás de Autrecourt, así como el riesgo virtual que implica la filosofía del *cogito* de hipostasiar el yo en principio divino.

---

[16] Cf. estudio tercero, y MURALT, 1987: v-xiv.

[17] Cf. estudio tercero. Cf. STEIN, 1929.

[18] Cf. estudios tercero y octavo (130, 136, 401 ss.). Cf. MURALT, 1978.

3. La lógica

Los siglos medievales dieron a la lógica un desarrollo sin precedentes. La mayor parte de nuestros contemporáneos tienen todavía la idea de que la lógica comenzó a tomar su esplendor con la liberación de la ciencia matematizada respecto de la filosofía llamada tradicional (no se sabe lo que puede significar un término tan vago), y que ha alcanzado su madurez en nuestro siglo de filosofía analítica, de lingüística y de simbolismo lógico. La razón del desarrollo magistral de la lógica medieval se debe no obstante al hecho, ya reconocido, de que la Edad Media es un tiempo «teológico». Es comprensible que un pensamiento cuyo objeto principal, Dios, escapa a toda verificación experimental, establezca, con tanta o más precisión, los razonamientos cognitivos, críticos y lógicos que permitan alcanzarlo. Con ese fin, la lógica medieval ha elaborado teorías que, desde términos distintos de los utilizados por nuestros contemporáneos, descansan sobre los mismos objetos: el valor del nombre, de la proposición, la cantidad lógica del predicado, los modos de la inferencia, etcétera. Y se impone la misma conclusión que en el primer ejemplo. La lógica medieval, en la evolución que ha conocido principalmente con Guillermo de Ockham y Buridan, se anticipa efectivamente al simbolismo lógico contemporáneo, al concebir la posibilidad de un lenguaje cuya pertinencia se constituye, no por su adecuación judicativa a lo real, sino por el juego autónomo de sus reglas internas propias. A este efecto se ha desarrollado en el sentido de dos doctrinas de una importancia capital. Por un lado, ha reducido la función significativa del verbo *ser* a su función lógica copulativa, dejando de distinguir entre el alcance ontológico de la proposición y su valor lógico de sistema predicativo, es decir, entre la verdad y la corrección de la proposición. Por otro lado, ha reducido la intención del intelecto a lo real en el acto psíquico vivo de la proposición, a la función de sustitución operatoria *(suppositio)* de lo real que ejercen los términos correctamente agenciados en el sintagma proposicional. Estos dos puntos de vista teóricos se apelan evidentemente uno al otro, y su alianza es sin duda, entre las creaciones del genio medieval, la que más eficazmente ha contribuido al ideal de un saber matematizado, y que la lógica formal contemporánea pretende llevar a término. Si la concepción de un tal saber es evidentemente legítima, no es menos cierto que su realización, también legítima, y sus éxitos prácticos han alentado la desafección progresiva de la filosofía y de la ciencia occi-

dental respecto de la metafísica. Las fantasías verbales de la ontología heideggeriana no son concebibles más que como reacciones ante un semejante empobrecimiento intelectual. Aristóteles decía que era necesaria una metafísica para distinguir entre Sócrates y Sócrates sentado; todavía hoy es necesaria una metafísica para distinguir entre una proposición predicativa (Sócrates es hombre) y una ecuación matemática (2 + 2 = 4), pues no es posible reducir una a la otra.

4. La causalidad

La metafísica y la física medievales estudiaron con detalle la noción de causalidad. Propusieron varios modelos teóricos susceptibles de dar razón de ella de modo eficaz y útil. La discusión fundamental que se emprendió entonces condujo a una concepción que rige aún en el pensamiento científico de nuestros días, y que implica unas consecuencias filosóficas inmensas. Ha habido mucha mofa en torno a la pretendida ingenuidad de los modos de la causalidad aristotélica; sin embargo permitían, en el espíritu de su autor, dar cuenta de manera orgánica tanto de la especificidad del movimiento físico como de una operación humana, intelectual o voluntaria. La crítica que realizan a este respecto Duns Escoto y después Ockham, modifica este equilibrio. Sustituye la noción aristotélica de causas totales y recíprocas (unas por sí en el ejercicio mismo de su causalidad, el cual es su efecto), por la noción nueva de causas parciales y autónomas una por relación a la otra (unas por accidente, por su simple concurso a su efecto común). De ahí se sigue la supresión de la especificidad de las causalidades, en particular de la causa formal y de la causa final, y su reducción a la sola materia y a la sola causa eficiente. Aparece así un modo de pensamiento universal, o al menos unívoco, que permite interpretar, según un único sistema de relaciones causales mecánicas, el conjunto de fenómenos que pueden caer bajo la experiencia humana, tanto físicos como fisiológicos y psicológicos. Si la física y la biología temen hoy tanto comprometerse con la noción de finalidad, si incluso la psicofisiología tiende a interpretar el fenómeno de la conciencia en términos exclusivos de causalidad física o química, la razón debe buscarse en la crítica sistemática de que ha sido objeto la noción de causalidad en los siglos medievales. Para evitar esta reducción, los pensadores escolásticos que elaboraron la noción de causalidad como concurso de dos causas parciales, tomaron la pre-

caución de liberar la voluntad de la libertad de toda necesidad natural, y de distinguir la causalidad libre de la voluntad de la causalidad necesaria de la naturaleza. Deteniendo así a Caribdis, no escaparán sin embargo de Escila, pues quedarán atrapados en las dificultades inextricables que sufrirá el pensamiento especulativo de finales de la Edad Media al concebir la libertad humana subordinada a la omnipotencia divina, y en los tiempos modernos, la oposición entre el determinismo y el indeterminismo. Las querellas en torno al concurso entre la predestinación y la libertad, de la inserción de la libertad inteligible en la red de la necesidad fenoménica, de la relación entre la casualidad y la necesidad, aparecen, en esta perspectiva, como algunas de las consecuencias lejanas de la revolución a la que sumió el pensamiento de la última Edad Media a la doctrina de la causalidad. La doctrina de las causas parciales independientes, al sustituir a la de las causas totales y recíprocas, entraña como efecto la supresión de una de las causas parciales en detrimento de la otra, privilegiando, alternativa y exclusivamente, bien la omnipotencia divina o la necesidad, bien la libertad humana o la contingencia, y acabando en definitiva con la noción misma de su «concurso» [19].

La doctrina de la evolución de los vivientes presenta un caso muy notable de esta impotencia doctrinal. Una causalidad concebida desde el modelo escotista del concurso de las causas parciales hace en efecto imposible «comprender», en el seno del devenir biológico, el juego de la Providencia finalizante y del dinamismo autónomo de la materia viviente. Entraña dos concepciones unívocas contrarias: la de un devenir universal finalizado por la sola Providencia divina, en detrimento de la autonomía del mundo creado; o la de un devenir, físico y biológico, exclusivamente ligado a la necesidad (o a la casualidad de sus condiciones materiales, a costa de todo orden providencial de sabiduría), cuando no a la identificación pura y simple de la Providencia y del orden cósmico (Teilhard de Chardin). Por el contrario, se mostrará que la noción de la causalidad recíproca de causas totales, ajustada a los problemas que plantea las relaciones de la omnipotencia providente y de la criatura (bajo la forma de su subordinación en tanto que causas totales y autónomas en su orden propio), permite concebir un orden del mundo en el que la causalidad divina y la causalidad segunda de la criatura «concuerdan» armoniosamente, sin que quede afectada ni la omnipotencia divina de la primera, ni la autonomía de la segunda (ni incluso la

[19] Cf. estudios sexto y séptimo (357, 367).

casualidad que manifiesta el movimiento de las partículas elementales de la materia) [20].

5. Las consecuencias de la noción escotista de la causalidad en la teoría del conocimiento y en la filosofía práctica

Sin duda, la nueva interpretación que ofrece Duns Escoto de la causalidad aristotélica es de una importancia extrema. Su carácter verdaderamente revolucionario pasó no obstante desapercibido incluso para los que se opusieron y la contemplaron en ese momento: la doctrina de la causalidad concurrente no recíproca de causas parciales fue considerada simplemente como de Aristóteles. No es más que constatando sus consecuencias (en particular, en el orden del conocer y del querer) cómo se puede comprender hasta qué punto se aleja de la posición aristotélica. En efecto, las operaciones del intelecto y de la voluntad humana, reordenadas según el pensamiento de estructura escotista, no son ya el efecto por sí, es decir, la causalidad en acto de dos causas totales y recíprocas como son el sujeto y el objeto, sino el efecto producido en común por el sujeto y el objeto concebidos como dos causas parciales, independientes una de la otra en su causalidad misma [21]. De ahí se sigue el privilegio de una en detrimento de la otra, y evidentemente, en esta perspectiva es el sujeto el que aparece como la «causa más principal» (Escoto). El primado de la subjetividad se inscribe como una consecuencia lógica de la nueva doctrina de la causalidad; y no tarda en explicitarse en la idea nueva de una operación humana absoluta de toda relación con su objeto (se trate de la relación de conocimiento o de la operación práctica de la voluntad). Como dice Escoto sobre la volición, la potencia del sujeto es, a partir de ahora, causa total y única de sus operaciones, y en el mejor de los casos su objeto no llega a desempeñar más que el papel de una condición *sine qua non* o de una ocasión. Ockham extrae de ahí una definición del intelecto y de la voluntad humana como no determinados causalmente (formal o finalmente) por sus objetos, e ilustra esta definición con sus famosos ejemplos, extremos y paradójicos, del conocimiento intuitivo de una cosa que no existe *(notitia intuitiva rei non existentis)* y del odio a Dios *(odium dei)* [22]. La noción de una intelección absoluta de toda relación

[20] Cf. estudio sexto (361 ss.).

[21] Cf. estudio tercero (149 ss.).

[22] Cf. estudios cuarto y octavo (280 ss., 428-433).

con su objeto abre, por consiguiente, la vía a todas las doctrinas de conocimiento a priori que la filosofía occidental ha desarrollado en los tiempos modernos; como la noción de una voluntad absoluta de toda determinación final anticipa todas las formas concebibles de «filosofía de la libertad», de Ockham a Secrétan y a Sartre, con el riesgo de tener que añadirse la noción de una alienación necesaria de la voluntad por un principio o ley extrínseca, o incluso por sí misma [23].

El primer aspecto reúne lo que se ha dicho, a propósito del primer ejemplo, de las consecuencias de la distinción formal *ex natura rei*. El segundo se desarrolla en lo que la mayor parte del tiempo se ha comprendido bajo el término de «voluntarismo». Ockham, en efecto, rechaza —y Duns Escoto le prepara el camino— la causalidad final como impropia y metafórica. Por oposición al aristotelismo tomista, considera a la voluntad divina como no finalizada por el amor que se da a sí misma; construye este Dios omnipotente, indiferente y arbitrario que enloquecerá a Lutero y escandalizará a Leibniz, el mismo que fundará, no obstante, la empresa cartesiana, resolviendo *de potentia absoluta dei* la oposición de la causa primera y de la causa segunda en favor de la omnipotencia indiferente de la primera, incluso aunque de *potentia ordinata dei* no deje de introducir un cierto «pelagianismo» en su doctrina del acto voluntario. Para el hombre ocurre de forma similar (y Descartes, una vez más, le sigue fielmente), al definir la voluntad humana como una potencia del alma no finalizada esencialmente, como una potencia libre absolutamente de toda determinación objetiva, a la que Dios impone de hecho, en un acto soberano indiferente, una ley moral sin medida común con las exigencias vivas de su naturaleza creada. De ahí nace este antagonismo aparentemente radical de la autonomía y de la ley, de la espontaneidad y de la regla, de la libertad y de la autoridad, cuya alternancia, en ocasiones sangrante, marca nuestro mundo, y de la que aún no hemos terminado de probar las consecuencias concretas en nuestra vida cotidiana, personal, política o religiosa. La tentativa más consecuente de respuesta al desafío lanzado por la teología y la ética de la última Edad Media fue la de Kant, al identificar trascendentalmente la libertad y la ley, variante práctica de la identificación metafísica de la libertad y de la necesidad en Spinoza. El instinto vital de la naturaleza humana rechaza no obstante esta solución como una violencia inaceptable, lo que explica finalmente por qué una cierta «sensibilidad»

[23] Cf. estudio sexto (321, 338).

contemporánea llega a sentir toda autoridad como represiva, todo orden como injusto [24].

No hace falta insistir. Los ejemplos citados aquí bastan para mostrar cómo el verdadero sentido del pensamiento occidental moderno y contemporáneo no podrá ser comprendido si sus fuentes medievales no son completamente puestas en evidencia y correctamente interpretadas. Ha llegado el momento en que tal empresa parece posible. En la medida en que se disipan los prejuicios negativos de la civilización medieval, llega el momento de mostrar y de hacer comprender a nuestros contemporáneos que lo que se ha dicho del sentido, del progreso, de los éxitos y de los fracasos de nuestra civilización europea debe ser corregido, pues todo lo que se ha dicho a este respecto está por revisar, o poco más o menos.

VII. EL IMPOSIBLE DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR

Debido a la crisis que vive Occidente, tanto el optimismo como la desesperanza más absoluta campan por doquier. La mirada crítica que el hombre del siglo XX lanza sobre su propia civilización no puede más que cegarle si no considera las fuentes medievales auténticas. No se trata de negar el progreso posible del saber, sino que precisamente, puesto que se trata de un progreso, es necesario distinguir sus etapas y principalmente el punto de partida. El pensamiento moderno, se dice, ha nacido de haber dado la espalda al pensamiento filosófico y teológico de la Edad Media. Nada más falso: el pensamiento moderno, hasta en sus éxitos más brillantes, matemáticos y científicos, se ha constituido según las estructuras de pensamiento que le ha proporcionado el desarrollo de la reflexión filosófica medieval. Por abundar en uno de los ejemplos más importantes esbozados arriba, ha sido un cierto modo de filosofía y de lógica medieval el que, al reducir el verbo «es» a un conéctor lógico, ha preparado la sustitución del lenguaje predicativo (el cual no encuentra su fundamento verdadero más que en una metafísica del ser de tipo aristotélico), por el lenguaje matemático (el de la ecuación). Es esta nueva lógica la que ha permitido el increíble esplendor de las ciencias exactas y la multiplicación de sus aplicaciones prácticas.

Pero no hay que olvidar el reverso de esta brillante medalla. Si esta lógica nueva y el método matemático que implica garantizan el éxito

[24] Cf. MURALT, 1987.

de las ciencias exactas, sus resultados en filosofía serán más discutibles. Habiéndose desviado con razón de la filosofía escolar, la cual se había convertido en el siglo XVI en un mal sincretismo de doctrinas medievales, esta nueva lógica cree deber darse a sí misma el fundamento de una filosofía y de una metafísica propia, que manifieste el mismo modo de pensamiento que ella. Esta condición le parecía necesaria para asegurar la unidad del saber (el caso ejemplar es el de Descartes). Pero al construir así su propia justificación epistemológica bajo la forma de la filosofía moderna, extendía su método más allá del ámbito de las ciencias que pensaba fundar, aspirando a la verdad única de su ideal, en detrimento de todo pensamiento filosófico que no se plegara a su estructura discursiva, sirviendo así de flanco a la crítica kantiana. Esto ha provocado que las ciencias exactas, cuya inteligibilidad propia no exigía en ningún caso semejante fundamentación (la ilusión mortal de la filosofía moderna está en haber creído lo contrario), se separasen definitivamente de la filosofía y dejaran a las ciencias «humanas» la tarea de recuperar progresivamente el ámbito que la filosofía no podía más que abandonar. Se genera así la situación que conocemos hoy, a saber: la yuxtaposición interdisciplinar de una pluralidad de ciencias exactas en expansión continua, suficientemente unitarias en virtud de la unidad de sus objetos de estudio, de su instrumento matemático de expresión y de formalización, quizá incluso de sus métodos de investigación; y de una pluralidad de ciencias «humanas», poco exactas en su método, conjeturales en sus resultados, a menudo ingenuas en el conocimiento que piensan poder dar del hombre, cuando no sucumben a la tentación del mito y de la ideología. Entre estos dos grupos de disciplinas no existe apenas diálogo real. El interés mutuo de unas por las otras no tiene el mismo valor. Los representantes de las ciencias exactas esperan de las ciencias llamadas «humanas» esta visión filosófica que ellas mismas, piensan, no pueden aportar; los representantes de las ciencias «humanas» admiran la potencia teórica y práctica de las ciencias exactas, pero no están en condiciones de transponerla a su dominio propio. La esperanza de los primeros se nutre de su propio deseo; el respeto de los segundos se tiñe a menudo de un sentimiento de celosa frustración.

Frente a este desigual intercambio, la filosofía analítica actual suscita algunas nuevas esperanzas, pues es cierto que introduce en el debate contemporáneo aires nuevos. Pretende oponerse al conjunto de la filosofía «tradicional», y tiene razón en la medida en que comprende bajo este término la filosofía de la representación y de la conciencia.

No considera como definitivamente supuesta la noción de objetividad-ideal *(Ideal-Objektivität)*, idéntica y permanente, que caracterizaría los sentidos *(Sinne, Gedanken)* del lenguaje. A pesar de los vínculos de sus representantes (Wittgenstein, Searle, Tugendhat) con las fuentes husserlianas y fregeanas de la filosofía analítica, desarrolla posiciones que evitan tanto el escollo del positivismo analítico como del trascendentalismo constitutivo. Inserta los sentidos del lenguaje en el ejercicio concreto de la lengua, mostrando cómo los juegos de lenguaje interpretan lo real por el uso de los nombres sin hipostasiar nunca sus sentidos en entidades objetivas por sí, problemáticos «contenidos» ideales de la conciencia. Desde este punto de vista, no es imposible esperar que la filosofía analítica, a despecho de la ignorancia de la que alardean sus representantes para todo pensamiento anterior a 1850, pueda reencontrar al menos una parte de la inspiración aristotélica, evitando ciertas vías escotistas que han determinado el camino de la filosofía moderna. El itinerario de Wittgenstein en este sentido es ejemplar. Comienza por admitir, con Frege, la idealidad del sentido objetivamente significado por el lenguaje, para concluir en la definición del signo, en particular del nombre como signo significante, como uso de un sonido como signo [25]. Ahora bien, es éste un tema aristotélico, puesto que, para el autor de la retórica, nada es nombre por naturaleza, pues un nombre es un sonido que deviene signo *(symbolon)* de una cosa cuando es utilizada en lugar de ésta [26].

VIII. LA LECCIÓN DE OCKHAM

Esta situación explica por qué la rehabilitación del pensamiento medieval reviste hoy una importancia tan grande. El estado actual de las ciencias es el resultado de una larga evolución de la civilización humana. Al ser ésta obra del hombre, y al ser éste un «animal razonable», todas sus obras se rigen y se organizan según los modos típicos y según las estructuras determinadas de su pensamiento. Mientras el eslabón central de la historia intelectual occidental seguía siendo desconocido

---

[25] «*Wird ein Zeichen* nich gebraucht, *so ist es bedeutungslos*» (WITTGENSTEIN, 1969: 3328). La alusión a Ockham que sigue este texto no es pertinente. «*Wen wir jedoch irgendetwas, das das Leben des Zeichens ausmacht, benennen sollten, so würden wir sagen müssen, dass es sein* Gebrauch ist» (WITTGENSTEIN, 1970: 20).

[26] Cf. ARISTÓTELES: *Sobre la interpretación*, 16 a 27-28; *Refutaciones sofísticas*, 165 a 7-8.

y despreciado, resultaba imposible extraer con certeza todas, o al menos las principales, de entre estas estructuras de pensamiento que rigen su desarrollo. La rehabilitación del pensamiento medieval, en los límites de la experiencia histórica de la que somos capaces, permite considerar la evolución de la civilización occidental como una continuidad sin falla. Pone de manifiesto, en especial, que es en la Edad Media, exactamente entre 1250 y 1350, cuando aparecen las premisas de la situación intelectual contemporánea, es decir, tanto el declive de una concepción filosóficamente unificada de los saberes humanos posibles (como la preconizada aquí), como el esplendor del saber formalizado unívoco que pretende regir exclusivamente hoy. ¿Cómo si no, se puede creer que nos comprendemos a nosotros mismos, si no conocemos cómo y por qué ha nacido el tipo de pensamiento intelectual y científico que rige el mundo en el que vivimos?

Son estas estructuras del pensamiento medieval las que la filosofía, en este final del siglo XX, debe sacar a la luz, comparar, organizar, criticar y juzgar. Algunos proponen una moratoria nuclear. Podemos soñar con una moratoria en el desarrollo de las ciencias exactas y «humanas» en el curso desenfrenado e irresponsable hacia la aplicación práctica y comercial de sus resultados; el tiempo de reevaluar, desde una nueva luz, la evolución del pensamiento occidental durante estos últimos siglos en los cuales se han constituido precisamente las ciencias exactas y «humanas». En defecto de tal moratoria, evidentemente imposible, corresponde a los medievalistas hacer, rápido y bien, la crítica de los modos de pensamiento que han llevado al hombre occidental por la aventura de su civilización industrial y técnica. La publicación rápida de obras originales, cada vez más numerosas, debería permitirlo. Aquí también, como en el caso de la interpretación de la filosofía moderna, se verá que hay muchas cosas que revisar y muchos tópicos que destruir.

El desarrollo del «neotomismo», por ejemplo, ha deformado considerablemente la imagen de la evolución doctrinal de la Edad Media. Ha contribuido a difundir la idea falaz de que la tradición filosófica aristotélica de Santo Tomás salió victoriosa en los últimos siglos de la Edad Media, y que fue decayendo progresivamente desde el siglo XVI para renacer a finales del XIX. La verdad es tan diferente como que la erudición contemporánea no ha logrado restablecerla por completo. Ciertamente, la tradición tomista constituye una corriente importante del pensamiento medieval. Pero jamás ha dominado la escena intelec-

tual, y su pretensión de prolongar un aristotelismo auténtico ha sido siempre reprimida. De hecho, cedió el paso ante el pensamiento de inspiración escotista, el cual, a pesar de los topetones de Guillermo de Ockham, penetró poco a poco en todos los dominios del pensamiento, hasta el punto de proporcionar a la filosofía moderna su principal instrumento de análisis: la distinción formal *ex natura rei,* y correlativamente su objeto propio: la idea en su ser objetivo, idéntico y autónomo. Es la tradición escotista la que comanda la reforma de la teología por Lutero y Calvino. Pues estos dos autores adaptan, sin saberlo, a la doctrina de la salvación y de la justificación, la noción escotista de la causalidad parcial de causas concurrentes no recíprocas, contentándose con invertir el orden de los términos que había instituido el (semi) pelagianismo de los siglos XIV y XV. A un Dios omnipotente que, para asegurar la potencia autónoma y libre de su criatura, aliena dialécticamente su propia omnipotencia, oponen un Dios omnipotente, completamente arbitrario, que ejerce sin límites su omnipotencia absoluta, alienando definitivamente la potencia finita de su criatura [27]. Es también la tradición escotista la que estructura el intento sincrético de restauración aristotélica que representa la gran escolástica española del siglo XVI, y la que se extiende por los colegios jesuitas de toda Europa.

Ante este desafío, como ante el de la física matemática que adquiría entonces su auge, y de la que los «epistemólogos» del tiempo pensaban poder establecer los fundamentos imponiéndole una superestructura metafísica precisamente de inspiración escotista, la tradición tomista se encerraba sobre sí misma y se contentaba, sobre todo desde el siglo XVI, con afirmar, si no repetir, las posiciones aparentemente adquiridas, rechazando las tesis de sus adversarios sin tratar de dialogar con ellos, respetando la especificidad de sus estructuras propias. Se sigue que no supo ni garantizar la coherencia de sus propios principios, ni evitar dejarse influenciar por perspectivas de inteligibilidad extrañas a las suyas. Tanto es así que una filosofía, como un ser humano, no descubre su verdad propia más que en el diálogo verdadero con el otro. Esta evolución (particularmente evidente en nuestros días en la obra de algunos «neotomistas» tan conocidos como Jacques Maritain y Karl Rahner) se manifiesta desde finales de la Edad Media, donde el escotismo dominante marca hasta el pensamiento de tomistas tan importantes como Capreolo, Cayetano y Juan de Santo Tomás; por ejemplo, en la doctrina del intencional, del concepto como representante del ob-

[27] Cf. estudio séptimo.

jeto, o de la judicación como «cayendo sobre» la aprehensión; todas ellas nociones que, cuando menos, tienen fuertes deudas con el *esse objectivum* escotista [28].

De todos estos puntos la tradición tomista habría sacado provecho si se hubiera apoyado en la crítica que Ockham dirigía a la filosofía escotista. Al tratar de analizar las estructuras propias del pensamiento ockhamista —tal y como habría podido hacer según sus principios aristotélicos—, habría descubierto que Ockham no es, pura y simplemente, «nominalista», como el conjunto de la crítica medieval y moderna cree (el término «nominalismo» se emplea a tontas y a locas; se considera, incluso hoy, que el conjunto de la reflexión filosófica y teológica que va de Gregorio de Rímini y Gabriel Biel a Lutero es unánimemente «nominalista», lo que, como poco, es exagerado), sino que su pensamiento metafísico se define como una metafísica del uno, como un sistema de absolutos coexistiendo absolutamente de toda relación entre sí, que su epistemología permite, por consiguiente, la coexistencia sistemática de una lógica del nombre connotativo («nominalista», en efecto), de una crítica «psicologista» del concepto y de una filosofía «voluntarista» de la libertad.

Esta concepción de la filosofía ockhamista permite explicar los efectos doctrinales más diversos y menos esperados. Pues si el terminismo de Ockham inaugura la vía, asombrosamente fecunda en su orden, del simbolismo lógico, su «psicologismo» hubiera permitido a la no-ética tomista evitar toda influencia escotista. Le habría permitido, por ejemplo, comprender mejor que la *species* inteligible no es una cualidad formal que afecte al intelecto de manera accidental, cuasientitativa; que el verbo mental, el concepto, no procede del intelecto como pudiera proceder una verdadera *res* de un agente que la causa de manera realmente eficiente; que las expresiones de Santo Tomás al hablar, a este respecto, de la inmanencia del objeto conocido en el sujeto cognoscente, o del verbo procedente del intelecto, no tienen de alguna manera más que un valor metafórico; que la *species* inteligible es la cosa misma vuelta inteligible por la operación inductiva del intelecto; que el concepto es la cosa misma inteligida en acto por un cierto *habitudo intelligentis ad rem intellectam;* que *species* inteligible y *species* inteligida actúan el intelecto según el ejercicio, pero no según la quididad, como una causa formal objetiva actúa la operación de un sujeto ac-

[28] Cf. estudios tercero y séptimo (131, 188, 333).

tuante, no como una causa formal entitativa informa a un sujeto material [29]; que la conciencia de sí no es el acto de un sujeto reflexionando sobre los actos o los objetos inmanentes que la determinan; que la reflexividad de la conciencia es también una metáfora, siendo la conciencia misma, por una parte, el hecho de la percepción animal en razón de la unidad analógica de la sensibilidad, propia y común, y por la otra ligada al modo de ejercicio imperfecto y confuso de un intelecto ligado a la discursividad racional.

De manera general, el «psicologismo» ockhamista habría evitado al pensamiento occidental ceder a las facilidades teóricas que ha adoptado al desarrollar las múltiples formas de la filosofía de la representación y de la conciencia, cuya estructura común se puede conducir fácilmente al dibujo siguiente: siendo considerada la cosa conocida como inmanente al sujeto cognoscente según un ser «representado», «intencional» o «ideal-objetivo», la conciencia viene a definirse como una subjetividad cuyas operaciones y objetos propios son otras tantas especificaciones. Además, no pudiendo mantenerse en sí misma la realidad verdadera de las cosas (siendo reducida a un cierto *esse deminutum*), procede de la conciencia según los modos más diversos (el esquema ejemplar lo da la procesión de las ideas divinas en el escotismo), hipostasiándose la conciencia misma en instancia constitutiva universal: sujeto trascendental, Dios, naturaleza, historia, intersubjetividad o sociedad.

Y lo dicho aquí sobre el objeto conocido es válido también para el bien moral, el cual, en la filosofía occidental moderna, no es querido como un fin amado o deseable, sino prescrito bajo la forma ideal-objetiva de una ley. Pues la ley puede ser concebida evidentemente como el *esse objectivum* del bien a hacer *(bonum faciendum)* en tanto que representado a priori intencionalmente en la conciencia del sujeto práctico; como en la filosofía llamada de los valores, el valor (bien, bello, verdad) es un cierto *esse objectivum* práctico, un *esse volitum* —ya entrevisto por Escoto— del fin de las diversas operaciones espirituales humanas en tanto que representado en la conciencia como deseable, creable o conocible. El bien, representado así como ley o valor, termina igualmente por ser considerado como procedente de la conciencia hipostasiada en las diversas formas mencionadas de instancia constituyente universal [30].

---

[29] Cf. estudio tercero (130).

[30] Contra este injerto inasimilable y renaciente sin cesar que es la conciencia para la filosofía moderna, algunos pensadores contemporáneos (que se quieren «postmo-

Sin embargo, la causa final es también una cierta causa formal objetiva. Actúa el ejercicio de la potencia deseante pero no afecta a su sustancia, como una causa eficiente puede afectar realmente a la realidad sustancial del sujeto sobre el que actúa. Y sobre este punto es cierto que Ockham no podía ser de gran ayuda para la tradición del pensamiento tomista, pues su «voluntarismo», su doctrina de una voluntad absoluta, es decir, formalmente no finalizada, llega a negar precisamente la realidad de la causalidad final del fin, atribuyendo a éste el papel de una causa eficiente que produce en la voluntad el amor a sí misma como su efecto primero e inmediato [31]. Y si puede parecer que los desarrollos de Santo Tomás y de Juan de Santo Tomás a propósito del *amari,* del *appeti* del fin como efecto final primero del bien deseado en la voluntad [32] anticipan o retoman los términos del análisis ockhamista, no hace falta más que un poco de reflexión filosófica para comprender que la analogía, en este punto, entre la doctrina ockamista de la causa final y la de la tradición tomista, no es más que verbal, puesto que Ockham invierte la famosa fórmula aristotélica del *De generatione y corruptione,* 7, 324b 14: «el fin mueve según la metáfora», atribuyendo al fin una causalidad realmente eficiente y metafóricamente final, mientras que el aristotelismo auténtico atribuye al fin una causalidad realmente final y metafóricamente eficiente [33].

Comprender tales relaciones doctrinales es comprender la verdadera naturaleza del «voluntarismo» ockhamista; es comprender tam-

---

dernos» y «deconstructivistas»), se rebelan con vehemencia, con el riesgo de suprimir pura y simplemente, con Derrida, Foucault y otros «neoestructuralistas», toda noción de sujeto, de individuo y de persona humana. Dos autores les han respondido con tenacidad, precisión y claridad; en Francia, BOUVERESSE, 1984; en Alemania, FRANK, 1983 y 1986. Es de temer, sin embargo, que la racionalidad reivindicada por el primero y la metafísica desarrollada por el segundo, no basten para desenmarañar el nudo de la situación presente. Bouveresse queda atado a la objetividad ideal de los sentidos pensados del lenguaje. Frank retoma la herencia de la gran tradición idealista especulativa alemana, y su nueva teología, su «nueva mitología», desarrolla una de la hipóstasis de la conciencia mencionada aquí.

[31] Debe hacerse notar, de modo paralelo, que la doctrina ockhamista del conocimiento absoluto de toda causalidad formal objetiva de la cosa, favorece también la tendencia de la filosofía moderna de constituirse en filosofía exclusiva de la conciencia. No es más que una consecuencia marginal. Resulta que si hay *cogito* ockhamista, es independiente de toda noción de *esse objectivum.* Cf. estudio octavo (442 ss.).

[32] Cf. *Summa theol.,* la doctrina del *amor passio* (AQUINO, 1951: 1-2, q. 26, a. 2), y esta fórmula del *De veritate* (AQUINO, 1961: q. 22, a. 2): *«influere causae finalis est appeti et desiderari».*

[33] OCKHAM, 1967: *Quaestiones variae,* q. 4, VIII, 98 ss., esp. 108.

bién que la tradición tomista no se puede valer de ésta ni, por consiguiente, de ninguna de las concepciones absolutas de la libertad que la filosofía moderna y contemporánea desarrollará bajo la inspiración, más o menos consciente, del «voluntarismo» ockhamista; que, por el contrario, hubiera obtenido un gran provecho —y con ella la filosofía occidental en su conjunto— si hubiera tenido presente la lección de «psicologismo» de Ockham que niega toda forma de *esse objectivum*.

Comprender tales relaciones doctrinales implica pues, finalmente, tratar de evaluar en su justa medida la especificidad y las relaciones estructurales entre los tres más grandes pensadores medievales (Santo Tomás, Duns Escoto y Guillermo de Ockham), así como de todos los que gravitan en torno a ellos.

La tarea es considerable. Exige repensar y reevaluar toda la historia del pensamiento medieval. No sólo la estructura de las diversas doctrinas, sino también, según el método de análisis estructural propuesto aquí, el equilibrio mutuo entre las múltiples tradiciones de escuelas y de órdenes religiosas, evitando los dos escollos del incensamiento hagiográfico y de la crispación escolástica. Ahora bien, si las filosofías medievales se rigen por estructuras de pensamiento determinadas, estas estructuras forman sistema, y si lo forman, se organizan según relaciones recíprocas que implican un orden determinado al pensamiento aristotélico y tomista, tal como se ha dicho. Si es cierto que el método de análisis de las estructuras de pensamiento puede permitir una epistemología verdaderamente filosófica, es necesario comenzar por descubrir el sentido profundo de la doctrina del Estagirita, el cual define sus principios. Santo Tomás es, en este punto, un guía de confianza. No hay que olvidar, sin embargo, el inmenso esfuerzo de interpretación que han proporcionado todos los que, junto a él o después de él, se reclaman también aristotélicos. Lo sean verdaderamente o no, su aportación resulta inestimable. Es probable incluso que lo sean más los que falsearon su pensamiento. Pues la evolución de los pensamientos no aristotélicos explicita de manera paradójicamente eficaz las exigencias de los principios aristotélicos, al desarrollar las consecuencias extremas que entraña su negación. Como dice el propio Aristóteles (*Metafísica* II, 993 b 11) «es justo agradecer, no solamente a aquellos con los que podemos compartir las opiniones, sino también a los que han hablado más superficialmente», y a los que, apunta Santo Tomás en su *Comentario,* no seguimos su pensamiento, «pues también son útiles: ejercen la virtud de nuestro [intelecto]».

La doctrina del *esse objectivum*, triunfante de Escoto a Frege, ferozmente rechazada por Ockham, imposible en Santo Tomás, impensable en Aristóteles, es un ejemplo impresionante. Si hay, en efecto, un *esse objectivum*, un *esse cogitatum* de la cosa en el alma intelectiva, el conocimiento no puede sustentarse más que sobre el *cogitatum* del *cogito*, según la expresión husserliana que un defensor de la «realidad objetiva» de la idea como Descartes no habría negado: *ego cogito cogitatum*. Una filosofía de la representación y de la conciencia debe admitir entonces la necesidad de dos objetos de conocimiento en continuidad intencional, y el paso obligado de la conciencia de la manera que sea de uno al otro: la cosa en su *esse objectivum* representada y conocida en la conciencia, después la cosa misma en su realidad existente, como lo hace la filosofía moderna, llamada clásica, en el ejemplo particularmente evidente de Descartes. Parece, sin embargo, que esto es «decir dos veces la misma cosa», como Aristóteles lo explica en *Metafísica*, I, 1021 a 30 ss., y negar la unidad necesaria del objeto intencional de la conciencia, unidad que defiende constantemente Husserl desde las *Logische Untersuchungen* [34]. La filosofía de la representación y de la conciencia puede, bien tratar de reducir el *cogitatum* al *cogito*, si no al *ego*, según todas las variedades del idealismo trascendental, subjetivo o intersubjetivo, y abandonar definitivamente la referencia a un real independiente; bien, por el contrario, convertirse, por una conversión radical —como la *Kehre* heideggeriana—, en una onto-logía en la que el discurso humano es el ser-revelado del ser mismo, apareciéndose en, por y a sí mismo; o bien por último, renunciar a reducir uno de los términos de la intencionalidad al otro, y constituir, según el modelo de la *suppositio* medieval, un simbolismo lógico que permita al lenguaje sustituir operatoriamente a lo real. Tres vías de las que la filosofía contemporánea da los ejemplos más característicos y de las cuales las estructuras de pensamiento se corresponden evidentemente.

---

[34] HUSSERL, 1928: II, I, 1, párr. 14, 51. Lo mismo que la conciencia no podría captarse independientemente del objeto, tampoco podría pasar de un objeto «inmanente», en tanto que objetividad, al mismo objeto «trascendente», en tanto que término último de la intencionalidad. Dos aspectos de la superación que opera Husserl respecto de Descartes. Para estos puntos esenciales de la fenomenología, v. MURALT, 1987: 253 ss., 271 ss., 296 ss.

ESTUDIO SEGUNDO

LA DOCTRINA MEDIEVAL DE LAS DISTINCIONES *

Desde finales del siglo XIII hasta mediados del XVIII, la Europa de las escuelas ha mantenido la cuestión de las distinciones. Distinciones real o modal, distinciones de razón razonada o de razón razonante, distinciones virtual o formal, de cosas entre sí, de aspectos objetivos de cosas en sí mismas. El debate ha sido a menudo presentado como el campo cerrado en el que tomistas, escotistas, ockhamistas y suarezianos, disputaban sin fin, remitiéndose a porfía argumentos aparentemente terminantes y vengativos. Sin embargo, ¿se trata solamente, tal y como el *Elogio de la locura* daría a entender, de las argucias típicas de un pensamiento moribundo, vano y estéril? ¿Acaso la filosofía de los nuevos tiempos se ha elaborado verdaderamente, como se ha pensado y como a menudo continúa pensándose, fuera de todo vínculo con la tradición escolástica, como surgió Atenea del cerebro de Zeus? Ciertamente, el carácter escolar del debate puede ocultar su verdadero alcance. Queda, al menos para el que trata de mirar desde más cerca, que el problema de las distinciones ha implicado al estatuto mismo de la filosofía y que su apuesta no ha sido otra que la posibilidad del acto de pensar humano.

Sea lo que fuese lo pensable, estaba efectivamente marcado por la disputa: la realidad física alcanzada en la experiencia sensible, como la sustancia analizada en sus grados metafísicos; el alma y sus

* Esta doctrina ha sido desarrollada en una obra de próxima aparición con el título: *Distinctiones, Études de logique et de métaphysique medievales.*

potencias, como las potencias mismas y sus operaciones vitales, personales o comunitarias; el ser y sus propiedades trascendentales, como la naturaleza divina, sus operaciones sustanciales y sus procesiones trinitarias. Ahora bien, son temas de los que ninguna filosofía escapa, cualesquieran que sean sus modos de pensarlos y el vocabulario que utilice. Son temas que, en todo caso, retomará la filosofía moderna, y ésta, en su originalidad misma, no los tratará sin desarrollar el debate escolástico. Sin duda, ironizará sobre la ineficacia verbalista de la Escuela, y en este punto a menudo debe dársele a veces la razón, a sabiendas, sin embargo, de que la filosofía llamada «de la Escuela», del XVI al XVIII, carecía completamente de estructura aritotélica, subsistiendo sólo un vocabulario, un léxico ideológico de origen aristotélico, cuya inteligibilidad se definía por una estructura de pensamiento sincrético, mezcolanza de ockhamismo y de escotismo suareziano; debiendo recordarse igualmente que todo pensamiento que se aleja de su fuente viva se reseca en escolástica, y en este punto el siglo XX no ha sido una excepción. Pero la filosofía moderna no podía desarrollarse en contra de la línea doctrinal dominante de su tiempo, heredera del debate medieval.

Además, la doctrina medieval de las distinciones explicita las diversas maneras que puede tener un espíritu humano de analizar y de comprender la realidad que se le presenta objetivamente. Puede parecer incluso que saca a la luz la totalidad de las estructuras posibles del pensamiento analítico; si es verdad que el método dialéctico, que nacerá un día de las cenizas de la doctrina de las distinciones, no es más que un último avatar de ésta.

Quizá se haya adivinado ya lo que está en juego en el debate. Se trata de saber por qué no es todo uno, de reconocer que hay diferencia en las cosas y de determinar bajo qué condiciones es legítimo decirlo. Al definir el alcance objetivo de esta operación vital del alma que es el conocer, la cuestión de las distinciones implica, de cualquier manera que sea explicitada, la metafísica de lo que es y la crítica de lo que es pensado. En el marco preciso de este estudio, permite descubrir, al menos programáticamente, los modos de pensamiento que rigen la filosofía moderna, bajo la abundancia de los temas originales entrelazados.

I. LA DOCTRINA ARISTOTÉLICO-TOMISTA DE LAS DISTINCIONES

La cuestión de las distinciones aparece históricamente cuando Duns Escoto introduce, entre las dos distinciones, real y de razón (admitidas por el pensamiento de estructura aristotélica), otra especie de distinción irreductible a las anteriores, llamada distinción formal *ex natura rei*. Desde el punto de vista histórico, conviene, pues, comenzar por la doctrina aristotélico-tomista de las distinciones, al oponerse la doctrina escotista a ésta. Además, la distinción formal escotista se presenta como una cierta síntesis entre la distinción real y la distinción de razón; el punto de vista doctrinal exige así también proceder de esta manera.

Para el pensamiento de tipo aristotélico, aquello de lo cual el espíritu humano puede hacer su objeto es una realidad, bien de naturaleza, bien de razón. Así, cuando el físico trata del movimiento, trata de un ser de naturaleza, de un ser real, cuya constitución intrínseca no debe nada a la operación de la inteligencia. Cuando, por el contrario, el lógico trata del universal, es decir, en particular de una noción universal, genérica, específica o analógica (o de la relación de universalidad correspondiente), trata de un ser producido y constituido objetivamente por la operación de su inteligencia. Se trata entonces de un ser de razón que no subsiste por sí, que no es una cosa y, por tanto, que no posee más realidad que la de un objeto del pensamiento constituido en la inteligencia: su *esse* es su *concipi*, y se define, según un término que presentará una cierta resonancia escotista, como un puro *esse objectivum* o *esse objective* [1]. No cabría, por otra parte, un ser tercero además de estos dos primeros, pues implicaría contradicción que alguna cosa no fuera ni un ser real constituido por naturaleza, ni un ser de razón constituido por la operación de la inteligencia.

Al considerar la inteligencia humana los seres de naturaleza y a los seres de razón, descubre tanto su unidad como su diversidad propia. Opera distinciones que disciernen, bien realidades o seres de naturale-

---

[1] *Ens est duplex, ens scilicet rationis et ens naturae* (AQUINO, 1931: *In 12 Metaphysicorum libros expositio*, IV, lect. 4, núm. 574; SANTO TOMÁS habla del *esse objetive* de los seres de razón, fórmula que pone de manifiesto una influencia escotista (*Ars logica*, II, q. 2, a. 5, 307 a, 307 a). Cf. las expresiones de AQUINO (1931: *In libros de Anima commentarium*, II, lect. 12, núm. 380; *De potentia dei*, q. 7, a. 6).

za, bien seres de razón. Las primeras son distinciones reales, las segundas distinciones de razón [2]. Son distintas realmente dos cosas que existen separadamente, tales como Pedro y Juan. La distinción real se contenta con constatar y en manifestar la unidad real, inmediata y absoluta, de cada cosa, y por consiguiente su no-identidad real, inmediata, absoluta, con respecto de otra cosa, cualesquiera que sean, por otro lado, las nociones comunes, específicas, genéricas o analógicas bajo las cuales cada cosa pueda ser ordenada; cualesquiera que sean también las relaciones reales de semejanza, de amistad, de paternidad, etcétera, que puedan contraer entre sí. La unidad real de las cosas distintas real y absolutamente contiene un aspecto cuantitativo y material ligado al número; y si es fundamentalmente unidad numérica indivisa, no es porque la cantidad numerable, es decir, el número mismo, sea indivisible, sino porque la cosa misma, en tanto que existente, es indivisa, esto es, idéntica numéricamente [3]. La unidad, es decir, la distinción real, es, en tanto que unidad numérica, una identidad existencial, irreductible y absoluta.

La unidad numérica de toda cosa existente deja aparecer algunos «aspectos» diferentes o, digamos ya la palabra, distintos.

1. Así, según los ejemplos de Aristóteles, el camino de Atenas a Tebas es idéntico numérica y existencialmente. Y se puede decir que numéricamente, existencialmente, el camino de Atenas a Tebas y el camino de Tebas a Atenas es el mismo absolutamente. Decirlo, sin embargo, implica (es decir, realiza) la distinción de estos dos «aspectos». De alguna manera, el camino de Atenas a Tebas y el camino de Tebas a Atenas, aunque idénticos, son distintos. Y el automovilista que recorre hoy la autopista en el sentido de Atenas-Tebas o en el sentido Tebas-Atenas, lo sabe perfectamente, pues el mismo trayecto dura más tiempo en un sentido que en otro.

Por lo mismo, en una línea ABC, el punto B es numéricamente idéntico, y sin embargo, en tanto que término del segmento AB, es de alguna manera diferente o distinto del mismo punto en tanto que comienzo del segmento BC. Se dirá, pues, que el punto B es idéntico absolutamente, pero que es distinto según el punto de vista adoptado;

---

[2] SANTO TOMÁS, 1948: *Ars logica*, II, q. 2, a. 3, 294 a-b.

[3] Esta doctrina está unida a la de la individuación, de la *materia signata quantitate*. Cf. ARISTÓTELES: *Metafísica*, A, 6, 1016 a 28: es uno aquello de lo que la materia es uno.

como antes el camino de Atenas a Tebas era, a la vez, idéntico y distinto del camino de Tebas a Atenas. Y vale lo mismo para lo cóncavo y lo convexo en la curva [4].

Finalmente, Aristóteles muestra que en el proceso vital del conocer sensible o intelectual, el acto del cognoscente y el acto de lo conocido es el mismo [5]. Esta tesis, de una extraordinaria importancia para la crítica aristotélica, es el análogo psicológico de la tesis física de Aristóteles, según la cual el acto del moviente y el acto de lo movido son el mismo absolutamente [6]. Funda la verdad del saber, como la tesis física análoga funda la transitividad del movimiento. Supone, sin embargo, o implica, dos tipos de «distinciones»: el sujeto o potencia de conocer y la cosa en potencia de ser conocida objetivamente son evidentemente antes de que el acto de conocimiento se produzca, diferentes uno del otro. Además (y la interpretación de esta distinción no dejará de producir consecuencias en la filosofía moderna), el acto del cognoscente (es decir, el acto de conocer) es, para el sujeto cognoscente, alguna cosa diferente, distinta, otra que el acto de ser conocido para la cosa conocida. ¿Es necesario, sin embargo, negar la unidad numérica, vital, ejercida (se dirá algún día, intencional) de uno y del otro? Aristóteles no lo cree; mantiene, a pesar de la evidente distinción de los dos actos, la unidad del sujeto y del objeto en el acto de conocer.

Así, con estos ejemplos, Aristóteles muestra que la unidad real de una cosa, numérica y existencialmente idéntica, no impide, en ningún caso, una pluralidad de «aspectos» distintos de esta cosa. Parece, en primer lugar, antes de que se vea cómo esta pluralidad puede ser concebida, que puede ser expresada en términos de continencia: la misma cosa, numéricamente una, contendría en sí «aspectos» objetivos diversos que aparecen al pensamiento. Sería necesario determinar exactamente en qué consiste este aparecer; lo que no impide que, desde ya, el problema de la distinción se presente como el mismo del análisis de lo real, y que en este sentido presente, a la vez, un aspecto crítico y un aspecto metafísico.

2. Otros ejemplos de Aristóteles también significativos. Así, el que manifiesta la proposición predicativa más banal: «Pedro es un

---

[4] ARISTÓTELES: *Física*, III, 3, 202 b 13; VIII, 8, 263 a 23; *Acerca del alma*, III, 10, 433 b 23; *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102 a 31.

[5] *Acerca del alma*, III, 2, 425 b 26; III, 8, 431 b 21.

[6] *Física*, III, 3, 202 b 11.

hombre», o, «Pedro es un animal racional». Claramente, en este tipo de proposición predicativa, el sujeto designa lo que existe realmente, «Pedro», y el discurso lo califica de hombre, de animal, etcétera. En efecto, ninguna esencia de hombre, ninguna esencia de animal, existe como tal; o si se quiere, se hacen «metáforas poéticas», a menos que se utilicen «palabras vacías», según la célebre crítica de Aristóteles a Platón [7]. Los predicados «hombre» o «animal» designan, pues, cualidades que afectan a su sujeto, hasta el punto de que éste es lo que ellas designan. Al reconocer que Pedro es tal y cual, es necesario reconocer al mismo tiempo que estas cualidades se identifican numéricamente y según el ser en Pedro, que éste es pues manifiestamente uno, a pesar de la diversidad aparente de los «aspectos» quiditativos que presenta al intelecto, el cual, en la predicación, trata de decir lo que él es. Y estos «aspectos» («hombre», «animal») son, por un lado, objetivos; es decir, no desprovistos de una realidad captable por la inteligencia, ya que «ser hombre» y «ser animal» no es necesariamente la misma cosa (hay animales que no son hombres); por otro lado, uno está en relación con el otro en un orden preciso: si hay animales que no son hombres, no hay hombre que no sea animal. Hay que decir, pues, que el predicado «animal» está contenido de alguna manera en el sujeto «hombre», y que esta relación se explicita en la simple predicación: «el hombre es animal». Así, una relación de identidad, si no numérica, sí al menos quiditativa según la existencia posible, se establece de modo análogo a la que rige entre el sujeto «Pedro» y el predicado «hombre». Si el hombre es dicho animal, eso que es dicho ahí «animal», se identifica quiditativamente con el sujeto «hombre», hasta el punto de que se puede decir que «el hombre es animal». Los «aspectos» objetivos que contiene Pedro son, pues, no sólo distintos de alguna manera, sino también idénticos en el sujeto al que afectan según el orden de su composición propia [8].

3. Cuando Aristóteles considera el viviente, lo hace reflexionando sobre el alma, lo que amplía aún más lo que se acaba de decir. Un viviente, por ejemplo el hombre, se presenta como una unidad existente específica. Vive una vida una, y según Aristóteles, esta vida es el resultado propio de un alma considerada una igualmente. No tiene sentido, desde esta perspectiva, admitir una pluralidad de almas: la unidad

[7] *Metafísica*, A, 9, 991 a 21.

[8] Cf. de una manera general, SANTO TOMÁS, 1948: *Ars logica*, II, q. 2-5, el tratado del universal.

del viviente, captada inmediatamente en la experiencia, atestigua la unidad del principio que lo anima. Sin embargo, esta unidad viviente se manifiesta en una pluralidad de operaciones. Es evidente que los actos de nutrirse, de reproducirse, de sentir, de pensar y de querer no son idénticos, incluso si son los actos de un solo y único viviente. La diversidad de las operaciones vitales induce a pensar que hay en lo que anima al viviente una pluralidad de potencias (nutritiva, sensitiva, intelectiva) que no son incompatibles con la unidad del alma viviente misma. Aquí incluso, la unidad del viviente, al permitir inducir la unidad del alma, no excluye la pluralidad de manifestaciones vitales del viviente, es decir, la pluralidad de las funciones del alma vivificante.

4. Lo que aquí se ha venido sosteniendo desde el punto de vista biológico y psicológico, se verifica de modo más radical finalmente cuando Aristóteles examina lo que él llama la composición sustancial de todo ser de naturaleza: del viviente en cuerpo y alma, y de la sustancia física en materia y forma. En este tipo de ejemplos, es fácil reconocer también lo que se ha mostrado en los ejemplos precedentes: una pluralidad de «aspectos» objetivos o reales en el seno de una unidad también real. Lo mismo que la estatua es numérica y existencialmente una (abriéndose al análisis su materia y su figura propias), también el viviente es uno numérica y existencialmente, mostrando la diversidad de su aspecto de cuerpo animado y de su aspecto del alma animante. Y lo mismo ocurre en el orden de la realidad física. La pluralidad de estos «aspectos» objetivos se organiza, tal y como atestigua la experiencia, en un orden jerárquico. La pluralidad de los vivientes manifiesta un orden de perfección creciente, del protozoo al mamífero por ejemplo, cualquiera que sea la manera en que se defina este orden. Puede parecer así que las potencias del alma de un ser humano estarán igualmente organizadas en una serie jerárquica, pues garantizan operaciones en el alma que, en la planta y en el animal, quedan garantizadas por almas diferentes en orden jerárquico. Por lo mismo, en el compuesto materia-forma, que constituye una única y misma realidad física, cada componente ejerce un papel propio: uno el de sujeto determinable, el otro el de determinación especificante. Cualesquiera que sean sus relaciones de interdependencia necesaria, estos papeles, como las potencias de una misma alma humana, no son del mismo tipo y se ordenan en una serie jerárquica [9].

[9] *Acerca del alma*, II, 2 ss.; *Física*, I-II.

Retomando cada uno de estos cuatro tipos de ejemplos, es posible determinar la especie de distinción que permite considerar la pluralidad de los «aspectos» objetivos en el seno de la unidad de una misma cosa idéntica.

1. En la primera serie de ejemplos, se trata para Aristóteles de una distinción de *nociones* aprehendidas por el espíritu en función de la captación experimental inmediata de una cosa. Esta noción es la que la inteligencia predicativa puede *decir* de la cosa una e idéntica: se presenta como el λόγος de la cosa considerada. Así, del trayecto Atenas-Tebas y del trayecto Tebas-Atenas. El primero es aprehendido en una noción (λόγος) distinta de aquella en la que es aprehendido el segundo; es calificado en el juicio que termina el proceso normal del conocimiento como teniendo una quididad distinta (τό τί ἦν εἶναι), articulada en otra definición (λόγος). Así, puesto que las nociones diversas del trayecto Atenas-Tebas y del trayecto Tebas-Atenas aparecen por y en el acto de conocimiento del sujeto (y en particular, por y en el acto de su juicio predicativo), se puede decir que, no obstante la unidad numérica y existencial del camino Atenas-Tebas, estos «aspectos» distintos son actualizados por la aprehensión misma de la inteligencia. Y como la noción griega de λόγος se ha vertido al latín en la noción de *ratio*, la distinción τόν λόγον o τώ λόγω que Aristóteles instituye aquí, corresponde a lo que se ha llamado antes distinción de razón razonada. *Distinción de razón* no tanto porque sea el producto de la operación del espíritu, es decir, de la razón, sino porque en lugar de constatar la distinción real de dos cosas separadas (lo que no exige operación previa de la razón), expresa la distinción de «aspectos» objetivos, de nociones y de razones inteligibles contenidas en la unidad de una sola y misma cosa. *Distinción de razón razonada*, pues las nociones que distingue son dichas, es decir, actuadas por la inteligencia, bajo la forma de conceptos simples y articulados en composiciones predicativas.

Así, el punto B de la línea ABC es uno según el número, pero dos según la noción (τώ λόγώ); lo cóncavo y lo convexo no están separados según el tamaño, sino según la noción [10]; y lo mismo hay que decir del acto del cognoscente y del acto de lo conocido, análogo del acto de

[10] Cf. *Física*, VIII, 8, 262 a 21; *Acerca del alma*, y *Ética a Nicómaco*, textos citados en nota 4. La expresión *distinctio rationis* es corriente en Santo Tomás; las expresiones *distinctio rationis ratiocinatae* y *distinctio rationis ratiocinatis* son tardías: aparecen entre Francisco Suárez y Juan de Santo Tomás, probablemente por primera vez en Gabriel Vázquez.

lo movido y del acto del moviente. «El motor y lo movido son uno (*ἑν*, en el acto del movimiento), pero su noción (λόγος) no es una [11]. La dificultad que presenta la distinción de nociones de una cosa idéntica no es baladí, es «lógica» (ἀπορία λογική), no en el sentido estricto de la disciplina lógica que desarrollaron los aristotélicos medievales y que Aristóteles únicamente esbozó (al menos en lo referente al estatuto del ser de razón lógica), sino en el sentido de que se trata de una dificultad tocante a los λόγοι de una misma cosa: las nociones diversas según las cuales y en las cuales ésta es aprehendida [12]. Pues se resuelve en la distinción de la unidad numérica, es decir material [13], del sujeto existente con las nociones diversas de lo que entra en su composición quiditativa. Estas nociones (λόγοι) definen (son, en efecto, igualmente definiciones) la quididad (τό τί ἦν εἶναι) de la cosa, o, según la expresión frecuente en Aristóteles, el ser (τό εἶναι) de los aspectos distinguidos de razón razonada. Así, en *Física,* por ejemplo, «el hacer y el padecer son lo mismo (τό αὐτό), no como la noción (τόν λόγον) que dice la quididad (τό τί ἦν εἶναι) es una, por ejemplo del hábito y del vestido, sino como [una cosa es una según el número, y dos según la noción, por ejemplo] el camino de Tebas a Atenas y de Atenas a Tebas» [14]. Del mismo modo, en psicología, «el acto del sentido y el acto de la sensación es el mismo y único, pero el ser (εἶναι) de cada uno no es el mismo» [15]; lo que es válido, por otro lado, para todo acto de conocimiento, puesto que en el conocer «el alma es de alguna manera todas las cosas, sean sensibles, sean inteligibles» [16]. Finalmente, la unidad real es la misma del sujeto material en la que se realiza la unidad actual de las nociones distinguidas: la unidad actual del moviente y de lo movido se realiza en el sujeto material movido [17], como la unidad actual de lo conocido y del cognoscente se realiza en el sujeto cognoscente [18]. La unidad existencial y numérica toma el relevo del sujeto, es decir, analógicamente, de la materia [19].

2. Esta distinción de razón, esto es, esta no-identidad formal, se verifica de manera análoga en el segundo tipo de ejemplos aportados.

---

[11] *Física,* III, 3, 202 a 20.
[12] *Física,* III, 3, 202 a 21.
[13] Cf. cita nota 3.
[14] *Física,* III, 3, 202 b 11.
[15] *Acerca del alma,* III, 2, 425 b 26.
[16] *Acerca del alma,* III, 8, 431 b 21.
[17] *Física,* III, 3, 202 a 13.
[18] *Acerca del alma,* III, 2, 426 a 9.
[19] Cf. nota 3.

En el individuo real «Pedro», la distinción de razón razonada distingue nociones diversas actuándolas en conceptos prestos a ser articulados predicativamente. La proposición «Pedro es hombre», «Pedro es animal», afirma la identidad real del sujeto existente, explicitando la diversidad objetiva de las nociones (λόγοι) que éste contiene. Idénticas en el sujeto concreto, estas nociones se presentan, por la consideración abstractiva del intelecto, como distintas en razón.

Este aspecto de la doctrina de los universales ha sido considerablemente elaborado por la tradición lógica medieval, que se ha esforzado, sobre todo en la escuela aristotélico-tomista, en explicitar las diversas relaciones que se dan entre las razones así actuadas.

La relación entre las nociones específicas (hombre) y genéricas (animal) son interpretadas, en efecto, por el aristotelismo tomista como relaciones formales lógicas unívocas, constituidas por la operación misma de la inteligencia abstractiva: relaciones lógicas de extensión potencial de género a especie, o relaciones lógicas de comprensión actual de la especie en el género. Estas relaciones están ordenadas jerárquicamente y de modo inversamente proporcional en universalidad, pero, importa señalarlo si no se quiere reducir la lógica formal de estructura aristotélica en una especie de lógica formal matemática, no agotan todo el sistema de relaciones de universalidad posibles entre nociones distintas de razón razonada. Hay aún otras nociones, λόγοι o *rationes,* nociones analógicas, en las que la extensión y la comprensión lógicas coinciden y en las que no operan las leyes de la lógica formal unívoca, y que, por consiguiente, no admiten una articulación en serie jerárquica. Es el caso, por ejemplo, de las nociones trascendentales: temas propios en el aristotelismo de una crítica metafísica o de una lógica que se podría llamar trascendental y que es generalmente desconocida. En verdad, estas nociones, por oposición a las nociones unívocas, no son distintas, incluso si son de razón razonada: por el contrario, son imperfectamente abstractas, concretas y necesariamente confusas. De ahí que en ellas se resuelve el conjunto de las nociones que un espíritu no intuitivo, como el del hombre, puede alcanzar y formar [20].

3. Las nociones que acaban de mencionarse son nociones distintas, o al menos son consideradas, aunque sea confusamente, de razón razonada. Son actuadas por la operación de la inteligencia, es decir, por la abstracción llamada universal, generadora de relaciones lógicas de

[20] Cf. MURALT, 1985a: 47 ss., 133 ss.

universalidad. Sin embargo, también se da el caso de que una operación de la inteligencia sea necesaria para hacer aparecer una distinción real. Así sucede en el tercer tipo de ejemplos, el del alma animando al viviente y el de sus funciones múltiples. Parece, efectivamente, que Aristóteles elabora aquí una distinción real, puesto que en el caso del viviente inferior, del vegetal, por ejemplo, el alma vivificante opera sus funciones nutritivas y reproductoras separadamente de toda alma sensible o inteligente. Del mismo modo, el alma sensible de los animales se ejerce sin estar necesariamente ligada a un alma inteligente, como la del hombre [21]. Sin embargo, esto no parece lo más razonable, pues la pluralidad de las almas consideradas aquí corresponde a una pluralidad de vivientes separados unos de los otros; por el contrario, es en el hombre donde Aristóteles no ve ninguna razón para multiplicar las almas en función de la diversidad de las funciones. El alma humana es una, como es una la forma de todo compuesto físico, y si el hombre ejerce funciones vegetativas o sensibles no es más que en virtud, es decir, por y en virtud, de su única alma viviente. Sin embargo, el aristotelismo distingue en la unidad del alma una pluralidad de potencias, que son definidas como distintas realmente del alma, al igual que el accidente es distinto realmente de la sustancia [22]. Ahora bien, al igual que la sustancia no puede existir sin accidentes ni el accidente sin la sustancia, el alma no puede existir sin potencias ni las potencias sin el alma. Lo que no impide, para el aristotelismo, que una y otra sean distintas realmente. El hecho, pues, de que dos cosas sean dependientes una de la otra hasta el punto de no poder existir separadamente, no es un obstáculo para su distinción real. Exige, sin embargo, un análisis inductivo de la inteligencia que ponga de manifiesto esta distinción, que de suyo no depende constitutivamente de esta operación de la inteligencia, como sí ocurre con la distinción de razón razonada. Es, pues, necesaria una cierta abstracción formal para hacer aparecer la distinción real del alma y de sus potencias; abstracción necesariamente ligada en su ejercicio a la abstracción universal planteada más arriba, y que constituye la universalidad propia de la realidad distinguida por el espíritu.

4. Resulta fácil comprender que el accidente no puede existir sin la sustancia, y se puede admitir fácilmente en este caso que la distin-

[21] Es necesario señalar que la inducción aristotélica de las almas de los vivientes y de sus funciones no excluye las formas límites, tales como las que puedan manifestarse, por ejemplo, en la «sensibilidad» de algunas plantas, o en la «inteligencia» de algunos animales.

[22] Cf. SANTO TOMÁS, 1948: *Philosophia naturalis*, IV, q. 2.

ción real no se acompaña necesariamente de una separación real. Aristóteles y el aristotelismo van más lejos, puesto que instituyen en el seno del compuesto sustancial una relación de identidad tal que los dos componentes sustanciales, materia y forma, son necesariamente unos, siendo distintos realmente. Es obvio que una composición semejante excluye todo intermediario de cualquier naturaleza: materia y forma, componentes sustanciales distintos realmente uno del otro, son unos inmediatamente y por sí, inseparables pues el uno del otro en la sustancia física existente. Aristóteles tuvo conciencia de la dificultad, y fue por lo que esbozó la teoría magistral, si bien mal comprendida en general, de la relación trascendental de la materia con la forma [23]. Es este el último caso, radical, de una distinción real que no contradice la identidad existencial necesaria: la materia es realmente otra cosa que la forma, como el cuerpo es realmente otra cosa que el alma. Y es esta radical diferencia en la identidad sustancial la que, para Aristóteles, funda la inmensa multiplicidad, la maravillosa belleza y el admirable orden del movimiento universal de la naturaleza [24].

Es, pues, tanto o más necesario que una operación de la inteligencia ponga en evidencia la distinción real de la materia y de la forma; verdadera inducción que analice la diversidad real del objeto y descubra su principio; abstracción formal, como en el caso precedente, que se oponga tanto a la distinción real de dos cosas separadas constatada por la experiencia inmediata, como a la distinción de razón razonada, según la cual la inteligencia misma realiza una diferencia de nociones. El caso más célebre de este tipo de distinción real es el de la distinción entre esencia y existencia [25].

Se plantea ahora la cuestión de saber si la distinción de razón razonada es únicamente el efecto de la inteligencia abstractiva, o si tiene algún fundamento en la realidad. Este es, efectivamente, el punto sobre el cual descansará la oposición escotista. Pues, tanto para Aristóteles y Santo Tomás como para Duns Escoto, es necesario saber si y cómo la operación de la inteligencia alcanza lo real, o desde otro punto de vista, si y cómo lo real funda el conocer. Llegará, en efecto, el día en el que

---

[23] *Física*, II, 2, 1948: 194 b 8; SANTO TOMÁS, 1948: *Ars logica*, II, q. 17, a. 2. Un libro célebre trata de probar que el aristotelismo no puede admitir la relación trascendental, y que ésta es una creación de la escolástica tardía (KREMPEL, 1952).

[24] *Acerca del alma*, II, 4, 415 a 26-415 b 2.

[25] Cf. SANTO TOMÁS, 1948: *Phil. Nat.*, I, q. 7, a. 4; 1931; Ia p. Q. 3; disp. 4, a. 3; GILSON, 1948. Cf. la obra clásica de Gilles de ROME, 1930.

Ockham, rechazando toda forma de distinción que se apoye sobre la constitución intrínseca de la realidad, decretará que las cosas, absolutamente unas en sí mismas y por tanto no susceptibles de ningún análisis, no son el objeto propio del saber, que únicamente pueden ser sabidas las proposiciones mismas, y que las únicas distinciones legítimas son: por un lado, las distinciones reales, las cuales no dicen nada más que la unidad de cada cosa en sí misma, y por el otro, las distinciones de razón (razonante), articuladas en un sistema lógico de denominaciones, connotaciones y suposiciones, por el que el espíritu sustituye la realidad (una, idéntica, impenetrable, y en última instancia, ininteligible) por su propio lenguaje [26]. Se presenta, ante esta impresionante perspectiva, la inmensa apuesta del conflicto entre tomistas y escotistas; ambos defensores de un verdadero conocimiento de lo real mismo.

De hecho, las nociones distintas de razón razonada tienen un fundamento en la realidad. El solo hecho de formular en el lenguaje más cotidiano expresiones tales como «el trayecto de Atenas a Tebas» y «el trayecto de Tebas a Atenas», «el segmento AB» y «el segmento BC», realiza la distinción actual de nociones diferentes. Lo mismo ocurre con cualquier ejemplo similar, como el del acto del cognoscente y el acto de lo conocido. Parece, pues, que la inteligencia no puede de manera inmediatamente adecuada captar a primera vista la pluralidad de los «aspectos» objetivos que realiza idénticamente una única y misma cosa concreta, sino que su operación debe actuar la pluralidad unificada de aquéllos en la realidad. Por esto, dirán los tomistas, las nociones distinguidas son distintas virtualmente en la cosa, y el intelecto lleva al acto esta distinción según una distinción llamada precisamente por esto de razón razonada. Las nociones no son, pues, distintas antes de la operación de la inteligencia (*ante intellectum*, según la famosa fórmula de los escotistas), pues su diversidad tiene un fundamento en la unidad de la cosa misma y es actuada por y para la intelección [27].

El sentido del término *virtual* puede parecer difícil. No hay que confundirlo con el término *potencial*, y puede ser vinculado al punto de vista de la causa eficiente si se lo relaciona con el tercer ejemplo: el del alma humana. El viviente humano está dotado de una sola y misma alma, y sin embargo ejerce operaciones propias tanto del animal como de la planta. El menor de los poderes mayores, el alma humana espiri-

[26] Cf. estudios cuarto y octavo (177 ss., 388 ss.).

[27] Como lo indica ya Aristóteles a propósito del punto: «el mismo punto no es siempre uno por y para la intelección» (τῇ νοήσει), *Física*, IV, 13, 222 a 16.

tual (o, al menos, no material), aunque unida a un cuerpo garantiza por su eminencia misma las funciones de las almas propias del animal o de la planta. La vida vegetativa y la vida animal del hombre, íntimamente ligadas una a la otra así como a la vida espiritual, son, pues, ejercidas por y en virtud del alma inteligente. Se puede comprender así que el alma inteligente sea virtualmente sensible o vegetativa, que contiene virtualmente las operaciones que en otros vivientes serían producidas por el alma sensible o vegetativa, lo mismo que, de manera general, todo efecto está virtualmente en su causa eficiente, y principalmente en su causa eficiente primera. Nada hay en esta diversidad virtual que merme la unidad, la identidad del alma en sí misma. Esta explicación no da cuenta, es cierto, más que del hecho de que las operaciones del viviente están virtualmente contenidas en su causa propia, que es el alma. Es necesario aún precisar que la eficacia del alma se ejerce por medio de las potencias vitales y que estas potencias son realmente distintas de la sustancia del alma. Resulta que esta aproximación del sentido del término *virtual* es más accesible a una inteligencia humana connaturalmente ligada a la experiencia del movimiento.

Es en el segundo tipo de ejemplos (Pedro, hombre, animal) donde se verifica en el sentido formal la noción de distinción virtual. El sujeto individual, en razón de su riqueza concreta y según una cierta unidad de eminencia, contiene una pluralidad de «aspectos» objetivos que son (existen) idénticos en él, y que por este hecho no pueden ser captados más que de una manera imperfecta y confusa en la primera mirada de la inteligencia. Es en estas determinaciones quiditativas (hombre, animal) en las que la distinción virtual precisamente es actuada en distinción de razón razonada por la inducción abstractiva, y que son expresadas en nociones o definiciones diferentes, y articuladas en proposiciones predicativas. «El fundamento de la distinción de razón razonada es, desde el punto de vista del objeto, una cierta distinción virtual, o eminente de la cosa, que en su existencia única contiene varias razones o perfecciones; desde el punto de vista de nuestro intelecto, es la imperfección de éste que no concibe adecuadamente todas las razones del objeto, pero que las alcanza comparando los diferentes conceptos» [28]. La distinción de razón razonada no distingue, pues, las nociones contenidas por la cosa más que en tanto que son objetos de la intelección; en ningún caso las alcanza según el ser que tienen en la cosa, puesto que la unidad, la

[28] SANTO TOMÁS, 1948: *Ars logica*, II, q. 2, a. 3, dico último. Cf. AQUINO: *Sentencias*, I, dist. 2, q. 1, a. 3.

identidad entitativa de ésta, no deja sitio a ninguna distinción actual de este tipo. Es la imperfección del intelecto humano la que impide captar de un vistazo, según una visión clara y distinta, la pluralidad de los «aspectos» objetivos que contiene la cosa concreta, o más bien, la que obliga al intelecto humano a analizar en nociones y conceptos distintos lo que es uno e idéntico en realidad. La abstracción manifiesta una invalidez, en ningún caso una perfección de la inteligencia [29].

Esto es tan cierto como que hay un dominio en el que la distinción virtual no llega jamás a una distinción de razón razonada perfecta: es el dominio de la noción analógica de lo que es (τό óv, *ens*), así como de otras nociones analógicas, incluso no trascendentales. En efecto, más allá de la distinción en el individuo real «Pedro» de las razones razonadas de hombre y de animal, la inteligencia puede discernir aún otras nociones, como, por ejemplo, las de viviente y ser. Éstas, tanto como las anteriores, son idénticas en la unidad eminente de la cosa concreta. Pero las primeras pueden ser perfectamente distinguidas en una razón razonante unívoca [30], puesto que, en tanto que género unívoco, no son dichas actualmente de sus diferencias ni, por tanto, de sus especies, y por consiguiente pueden ser total y perfectamente abstraídas unas y otras. Las segundas, por el contrario, no, pues éstas son dichas actualmente de sus diferencias (que son también sus especies) [31]. Al no ser posible su abstracción en un concepto unívoco, no podrán ser perfectamente distintas en razón razonada: permanecerán no-distintas y confusas. Es, pues, desde el punto de vista de la captación analógica de lo que es, de la noción de viviente o de cualquier otra noción de este tipo, que se puede en verdad decir que la abstracción es una debilidad de la inteligencia. En todos estos casos, la inteligencia manifiesta tal imperfección que es incapaz de abstraer y de formar una noción distinta, y que confunde más o menos toda cosa y toda noción en una noción única y concreta: la de ser para todo lo que es, la de viviente para todo lo que vive, etcétera [32]; es decir, de explicitar más o menos una noción de ser común a todo lo que es, una noción de viviente común a todo lo que vive, etcétera. Toda la perfección del intelecto consiste en definir es-

---

[29] Esto es lo que ha visto muy bien Pierre AUBENQUE (1962), aunque su interpretación global del pensamiento del estagirita sea fundamentalmente errónea. Cf. MURALT, 1985a.

[30] ARISTÓTELES: *Categorías,* 1 a 6.

[31] *Metafísica,* B, 3, 998 b 24.

[32] SANTO TOMÁS, 1948: *Ars logica,* II, q. 13, a. 5; 1931: Ia p., q. 3, disp. 4, a. 6, núm. 11 ss.

trictamente el estatuto lógico de esta confusión, la cual es de hecho un modo analógico de la relación lógica de universalidad. La metafísica inventiva, inductiva y positiva cede el paso a la crítica metafísica y lógica. El mérito de Aristóteles es haberlo comprendido desde el comienzo de la *Metafísica* [33], y el de no haber cedido al ideal engañoso de la idea clara y distinta.

Lo que acaba de decirse es aplicable inmediatamente a la cuestión, tan espinosa en la Edad Media, de la distinción de los atributos divinos. La misma dificultad reaparece en Santo Tomás, puesto que los atributos divinos no podrían ser sino predicados trascendentales, o al menos, analógicos. Igualmente, en el caso del conocimiento de los atributos divinos, el intelecto humano reconoce entre éstos una cierta distinción virtual, que no llega tampoco a una distinción de razón razonada perfecta, en la medida en que la inteligencia no puede más o menos que confundir la pluralidad de los atributos divinos en la eminencia de la simplicidad divina [34]. Además, el fundamento de la distinción de razón razonada no está en indagar en la realidad divina misma; ésta es actualmente simple y una, no da lugar a ninguna distinción virtual intrínseca, sino solamente a una distinción virtual extrínseca; el fundamento de la distinción de razón razonada de los atributos divinos se encontraría en la consideración de las realidades creadas, a partir de las cuales son concebidas las nociones analógicas de las perfecciones atribuidas a Dios según su modo eminente. Esta distinción virtual que, como toda distinción virtual, requiere ser actuada por la operación de la inteligencia, es de todas la más delicada, puesto que no implica la potencialidad relativa de las nociones específicas y genéricas contenidas en una cosa concreta, y no se encuentra en la realidad divina donde el intelecto humano discierne los atributos diversos.

Frente a la distinción de razón razonada *cum fundamento in re*, el aristotelismo considera también la distinción de razón razonante. Ésta está desprovista de fundamento en la realidad, no se enraiza más que en la actividad de la inteligencia, es decir, en los modos diversos de concebir y de significar un mismo objeto. El mejor ejemplo es el de los trascendentales, para los cuales el modo concreto y abstracto de significar no entraña ninguna distinción en las nociones concebidas mis-

---

[33] ARISTÓTELES: *Metafísica*, libro Γ y Λ, 4, 5; cf. también *De anima*, II, 3.

[34] AQUINO, 1951: I, q. 3 (la simplicidad divina según el ser); q. 14, a. 2 y 4 (la simplicidad divina según el conocer). Cf. SANTO TOMÁS, 1931: loc. cit. nota 32.

mas, incluso en el caso de la simple distinción virtual. Así, *ens* y *entitas, bonum* y *bonitas, verum* y *veritas,* son nociones distintas de razón razonante, y la diversidad de su modo de significar el mismo objeto no corresponde a ninguna diversidad en la realidad misma. La lengua francesa no percibe tampoco una diferencia de significado en dos nociones distintas por el solo modo de significar, tales como bueno-bondad, o verdad-verdadero, sino por una referencia subrepticia a un concepto unívoco. Basta, en efecto, con tomar el ejemplo de un concepto unívoco para caer en la cuenta de la diferencia que entraña, a este nivel, una distinción en el modo concreto o abstracto de significar: así, las nociones de hombre y de humanidad [35].

La distinción de razón razonante entre los modos de significar un mismo objeto puede parecer de poca importancia. Sin embargo, tiene consecuencias de gran importancia si se deja de interpretar según la estructura de pensamiento aristotélica. Que se piense en la utilización por el Maestro Eckhart de las nociones de *deus* y de *deidas*. Para el aristotelismo, estos dos términos designan la misma realidad en la más estricta identidad y no difieren más que en razón razonante. Por el contrario, para el Maestro Eckhart designan dos polos de la historia divina: *deitas* que significa la identidad secreta y absoluta de la divinidad en sí misma; *deus* que significa la manifestación múltiple y relativa de las tres personas divinas, previa a la manifestación de la deidad en las criaturas. En la perspectiva así abierta, no es imposible concebir toda la fenomenología hegeliana como la reificación metafísica y la realización histórica de la distinción de razón razonante entre el en sí abstracto y el para sí concreto. La afinidad entre el pensamiento eckhardtiano y la dialéctica hegeliana no podría sustentarse únicamente en el genio de una lengua, en una continuidad histórica, o en una participación de la misma cultura germánica; por el contrario, se funda igualmente sobre una similitud de estructura de pensamiento.

II. LA DISTINCIÓN FORMAL SEGÚN DUNS ESCOTO

Para el aristotelismo no hay más que dos tipos de distinción. Al igual que lo que es, se divide en ser de naturaleza y ser de razón, asi-

[35] Para la pareja *hombre-humanidad,* cf., por ejemplo, AQUINO, 1951: 1, q. 3, a. 3; para los trascendentales, cf. 1931: q. 21, a. 4, ad. 4; para la pareja *deu-deitas,* cf. 1951: I, q. 3, a. 3; q. 4, a. 4. Cf. también SANTO TOMÁS, 1948: *Ars logica,* II, q. 2, a. 3.

mismo las distinciones son únicamente reales o de razón. Las primeras expresan, anteriormente al acto de la inteligencia que las constata, una ausencia de identidad real entre dos cosas o entre dos componentes sustanciales de una cosa; las segundas se producen por la operación del intelecto y no se encuentran en la cosa real. La distinción real se divide a sí misma en absoluta y modal, como la distinción de razón se divide en distinción de razón razonada y razonante. ¿Habría entre estos dos tipos de distinción un tipo intermediario? No, responden los aristotélicos, pues, al igual que no hay *tertium quid* entre el ser real y el ser de razón, no hay tampoco *tertium quid* entre la distinción real y la distinción de razón. Entre dos contradictorios, *tertium non datur*. No existe otra distinción que la que la inteligencia constata en la realidad o constituye en razón.

Se dirá, no obstante, que la distinción de razón razonada es aparentemente intermedia entre la distinción real y la distinción de razón razonante. Pues, en tanto que fundada sobre la distinción que contiene virtualmente la cosa, y en tanto que razonada, es la obra actuada de la inteligencia en contacto con la realidad según sus nociones. De hecho, sin embargo, la distinción de razón razonada no tiene nada de intermedia, pues su fundamento, la distinción virtual, lejos de ser una distinción verdadera, es una unidad real que expresa la eminencia de la cosa de la que la distinción de razón razonada discierne las nociones diversas. Del mismo modo que el efecto no existe distintamente como tal en su causa eficiente, aunque esté en el poder o en la virtud de ésta, tampoco las nociones específicas o genéricas, o los atributos divinos, existen distintamente como tales en el individuo concreto o en Dios, puesto que están formalmente-idénticamente realizados en ellos según la eminencia; tanto con respecto al primero como con respecto al segundo. Pues tal existencia distinta en la causa, en la cosa concreta y en Dios supondría, según el aristotelismo, una pluralidad real incompatible con su unidad, su identidad o su simplicidad.

En contraste, para Duns Escoto y su escuela, existe otra distinción además de la distinción real y la distinción de razón. Esta afirmación no tiene otro fin que el de asegurar a la inteligencia humana una mejor perfecta aprehensión de la realidad: al llevar lo que el aristotelismo llamaba la distinción de razón razonada o la distinción virtual a una cierta distinción real en las cosas, es decir, a la famosa distinción formal *ex natura rei,* se pretende garantizar la correspondencia perfecta y casi término a término de las formas conceptualmente consideradas por el

intelecto y de las formas existentes en la realidad. A cada noción formalmente considerada corresponde así adecuadamente un cierto ser: *omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens* [36]. Y Duns Escoto no se contenta con decir que las nociones que el aristotelismo consideraba como unas realmente, es decir, distintas virtualmente en la cosa, son ya actualmente varias en la cosa, es decir, formalmente distintas *ex natura rei,* con anterioridad a la operación de la inteligencia, sino que añade que las entidades que el aristotelismo consideraba como distintas realmente en la cosa, aunque no separables una de otra, como la materia y la forma unidas inmediatamente por sí en el compuesto sustancial, son separables realmente, si no separadas efectivamente. La captación intuitiva tiende así a reemplazar la inducción abstractiva aristotélica; a partir de ahora basta con examinar el «orden de las razones» para tener la seguridad sobre su correspondencia con una pluralidad ordenada de lo real.

Hay, a partir de ahora, un *tertium quid* entre los dos polos de la contradicción: es el principio implicado en la afirmación de la distinción formal *ex natura rei.* Para convencerse con un ejemplo importante, basta con considerar la posibilidad que introduce Duns Escoto de una proposición neutra, ni verdadera ni falsa, elemento necesario de su doctrina de la Providencia [37]. La distinción formal es una distinción tercera *(tertia)* [38], una distinción intermediaria *(media)* [39] entre la distinción real y la distinción de razón. La distinción real es la «distinción manifiesta de las cosas», sea la de los sujetos individuales, sea de las

[36] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 4, 1, q. un., IV, *Appendix*, 381; [1891]: *Reportata parisiensia*, 1, dist. 12, q. 2, núm. 6, XXII, 193.

[37] Cf. estudio sexto, 331 ss.

[38] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 8, p. 1, q. 4, núm. 192, IV, p. 261. La edición vaticana contiene curiosamente el término *tertia,* debidamente atestiguado por los manuscritos, por la edición Vivès y por Ockham que cita este pasaje de Duns Escoto (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 2, q. 1, II, 5). De forma general, es necesario decir que la edición vaticana, obra espléndida de erudición filológica, no es más segura doctrinalmente que la edición Vivès, la cual reproduce el texto de Wadding, Lyon, 1639, así como los comentarios extremadamente preciosos e interesantes de los escotistas modernos, Hiquaeus, Poncius, Cavellus, Lychetus, etc.

[39] MONTEFORTINO, 1900: t. I, q. 28, art. Incidens 1, t. II, 46. Esta presentación del pensamiento de Duns Escoto según el orden de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino es uno de los utensilios de trabajo más preciosos para aquel que trata de determinar, sobre todos los aspectos de metafísica y teología posibles, la diferencia de estructura de pensamiento que separa a Tomás de Aquino de Duns Escoto. Data de 1720, manifestando así la permanencia y la vitalidad de la tradición escotista en el siglo XVIII.

naturalezas [40]; es manifiesta, pues «estas cosas son distintas realmente: una puede permanecer sin la otra» [41], y esto se constata en la experiencia inmediata. Es la distinción de aquellas realidades que son, pues, distintas absolutamente *(simpliciter)* y que cumplen estas cuatro condiciones: *a)* es distinción de cosas en acto y no en potencia, pues la potencia confunde mientras que el acto separa [42]; *b)* es distinción de cosas que tienen un ser formal y no solamente virtual, entendiendo por virtual el ser del efecto en su causa; *c)* es distinción de cosas que no tienen un ser confuso, como los extremos en los medios. A estas tres condiciones, que de hecho son variaciones sobre el mismo tema, Duns Escoto añade *d)* lo que llama la razón completiva de la distinción, la no-identidad [43].

Por oposición a la distinción real, la distinción de razón es, para Duns Escoto, la de los diversos modos de concebir un mismo objeto, como, por ejemplo, entre *sapiens* y *sapientia*. No hay que confundirla con la distinción de los objetos formales en el intelecto, pues en el conocimiento intuitivo, que es según Escoto el conocimiento al cual se reduce necesariamente todo conocimiento posible, esta distinción se reduce a la del objeto conocido intuitivamente, bien a la distinción real, bien a la distinción formal *ex natura rei* [44]. De hecho, la distinción de razón equivale, para él, a la distinción de razón razonante aristotélica.

Estas dos distinciones, dice Escoto, son manifiestas. Lo que da a entender que no plantean problemas, en oposición a esta tercera distinción que es la distinción formal *ex natura rei*, que Duns Escoto considera la más pequeña en su orden *(minima)*, así como la menos evidente *(immanifesta)* [45]. Como toda distinción real, la distinción formal precede siempre al intelecto [46]; pero, contrariamente a la distinción real, que descansa sobre cosas no idénticas absolutamente *(simpliciter)*, es una distinción *secundum quid* según un cierto punto de vista solamente, puesto que reside en una cosa real que conserva su identidad

---

[40] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 2, p. 2, q. 1-4, núm. 396, II, 354.

[41] Ibíd.: 2 S, dist. 1, q. 4-5, núm. 396, II, 354.

[42] ARISTÓTELES: *Metafísica*, Z, 13, 1039 a 7.

[43] ESCOTO, 1950: *RP*, 1, dist. 33, q. 2, núm. 9, XXII, p. 402; cf. I, dist. 45, q. 2, núm. 9, XXII, 502. Señalar la noción de *razón completiva* y comparar lo que se dirá más adelante de la noción escotista de definición.

[44] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 8, 1, q. 4, núm. 191, IV, 260.

[45] Ibíd.: 1 S, dist. 2, 2, q. 1-4, núm. 397, II, 354.

[46] *«Praecedens intellectum omni modo»* (ibíd.: 1 S, dist. 8, 1, q. 4, núm. 192, IV, 261); *«ante omnen actum intellectus»* (ibíd.: *RP*, 1, dist. 33, q. 2, núm. 8, XXII, 402).

absoluta [47], y que no implica más que una no-identidad formal: «Entiendo por no-identidad formal de algunas cosas cuando una no es razón formal de la otra, de modo que si aquella fuera definida, no pertenecería a la definición de ésta» [48]. La doctrina de los atributos divinos recoge esta misma fórmula: «La sabiduría es en la cosa *ex natura rei* y la bondad es en la cosa *ex natura rei*. Ahora bien, la sabiduría en la cosa formalmente no es la bondad en la cosa» [49]. La distinción formal *ex natura rei* se define aquí, se ve, como una no-identidad formal; la no-identidad no es la razón completiva de toda distinción: «lo que es distinto formalmente no es idéntico formalmente y de modo preciso» [50]. Y Duns Escoto confiesa preferir estas fórmulas negativas a los términos de distinción de razón y de distinción virtual, pues realizan explícitamente el principio supremo de la contradicción: «Digo, pues, brevemente, dejando en suspenso estas palabras de distinción de razón y de distinción virtual, no que estén mal dichas, sino que, puesto que no conviene utilizarlas, yo digo que en la esencia divina, antes del acto de la inteligencia, hay una entidad A y una entidad B, y ésta no es formalmente aquélla» [51]. Se comprende, pues, como Duns Escoto identifica la distinción de razón razonada y la distinción virtual aristotélica, objetivando formalmente la primera y manteniendo la identidad material que aseguraría la segunda. Hay aquí, desde el punto de vista aristotélico, un caso sutilísimo de «metáfora poética».

La unidad de la cosa contiene, pues, una pluralidad de formas distintas formalmente *ex natura rei*, antes de toda operación del intelecto. El alcance del adagio *omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens,* adquiere ahora su sentido preciso. Significa que a toda noción distinta *in esse objectivo* corresponde necesariamente una formalidad realmente existente en la cosa aunque no necesariamente separable. Los grados metafísicos [52], específicos y genéricos, de una cosa concreta, existen, pues, en la identidad absoluta de la cosa concreta [53],

---

[47] *«Salvata identitate»* (ibíd.: núm. 10, XXII, 403).

[48] Ibíd.: 1, dist. 45, q. 2, núm. 9, XXII, 503.

[49] Escoto, 1950: 1 S, dist. 8, 1, q. 4, núm. 192, IV, 261.

[50] Ibíd.; 2 S, dist. 1, q. 4-5, núm. 251, VII, 124.

[51] Ibíd.: 1 S, dist. 2, 2, q. 1-4, núm. 406, II, 357.

[52] Esta expresión es específica de Duns Escoto, pero por la ósmosis del medio doctrinal, es utilizada por aristotélicos tales como Juan de Santo Tomás, que deberían, sin embargo, evitarla.

[53] *«Simul estant cum identitate simpliciter»* (ibíd.: *RP,* 1, dist. 33, q. 2, núm. 11, XXII, 403).

pero su distinción *ex natura rei* explica por qué todo se plantea «como si en su no-identidad *secundum quid* cada uno existiera *ex natura rei* de manera actual, propia y determinada, sin la otra» [54]. Esta asombrosa cuasiexistencia es en realidad una no menos asombrosa existencia parcial, pues cada grado metafísico está necesariamente dotado, a partir de ahora, en razón misma de su distinción formal *ex natura rei*, de una existencia propia, pero parcial: «Yo no sé nada en efecto de esta ficción que quisiera que el ser *(esse)* fuera alguna cosa no compuesta sobreviniendo a la *(essentia)*, mientras que la esencia es compuesta. Así, el ser *(esse)* de todo compuesto incluye el ser de todas las partes, es decir, incluye numerosos seres *(esses)* parciales de numerosas formas, como un todo que está formado de numerosas formas incluye estas actualidades parciales» [55]. Y para garantizar finalmente la unidad de una cosa bajo esta pluralidad de formas distintas superpuestas, Duns Escoto definió el papel «completivo» de la forma última y superior, de donde el ser total obtiene su completud y se extiende a todo lo que es [56]. Como escribe Ockham, el escándalo entre los bretones debió ser muy grande ante la doctrina aristotélica y tomista de la unicidad de la forma y del *esse* para que una tal metafísica le fuera opuesta [57].

La doctrina de la distinción formal *ex natura rei* es utilizada por Escoto para explicar, no solamente la relación de los grados metafísicos en la cosa concreta, es decir, las relaciones de lo que es dicho *primo modo per se* (como la serie de los predicados quiditativos de una cosa concreta), sino también la relación del sujeto con sus propiedades *(pasiones)*, es decir, las relaciones de lo que es dicho *secundo modo per se* (como la relación entre el ser y los trascendentales [58], el alma y sus potencias, Dios y sus atributos, el Dios uno y las tres personas) [59].

---

[54] *«Ac si utrumque ex natura rei, actualiter, propie et determinate existeret sine alio»* (ibíd.).

[55] ESCOTO, [1891]: 4 S, dist. 11, q. 3, núm. 46, XVII, 429. Cf. introducción, traducción y comentario de esta cuestión en MURALT, 1974.

[56] Ibíd., y comentario citado en la nota anterior.

[57] *«Saepe audivi a multis Anglicis et Bretonibus enarrare quod de opinione Thomae de unitate formae quando conclusiones quae ex ipsa sequuntur explicabantur scandalum fuit in Anglia prope infinitum»* (OCKHAM: *Dialogus de imperio et pontificia potestate*, la pars, 2us liber, cap. 24, 14 a-b, Lyon, 1494, Reprint Gregg, 1962).

[58] ESCOTO, 1950: *RP*, 1, dist. 33, q. 2, núm. 11, XXII, 403.

[59] ESCOTO, [1891]: 2 S, dist. 16, nos. 15 ss., XIII, 39 ss. Cf. el comentario de la nota 55, que presenta igualmente este segundo texto.

Llega a realizarse finalmente en la doctrina de la materia y de la forma. En efecto, es contradictorio que los grados metafísicos, las propiedades propias de una cosa estén separadas en la realidad: no existe hombre que no sea animal, ni ser que no sea uno, ni alma que no ejerza sus potencias, y Dios mismo —la fe lo enseña— se manifiesta en tres personas. Por el contrario, no es contradictorio que la materia y la forma puedan existir separadamente una de la otra. Mientras que en el primer caso la omnipotencia divina no puede en ningún caso transformar la distinción formal *ex natura rei* en distinción real *simpliciter* (limitada como está, como también en Ockham [60], por el principio de contradicción), tiene el poder absoluto, en el segundo caso, para separar en la existencia los dos componentes del todo sustancial, la materia y la forma. También la composición del todo sustancial se presenta como una superposición de formas actualmente determinadas: tanto la materia como la forma son una formalidad actual. Pero a pesar de lo que diga Escoto, el compuesto sustancial corre el riesgo de perder su unidad por sí, tal y como atestigua la doctrina notable de la forma de la corporeidad, forma también intermedia entre los cuerpos y el alma del viviente, como es intermedia entre la distinción real y la distinción de razón la distinción formal *ex natura rei*. Según Escoto, es incluso verosímil que Dios haya creado en primer lugar la materia y después las formas que se superponen a ella [61]. La distinción real de dos componentes sustanciales, que en el aristotelismo no son disociables existencialmente en tanto que unidos por sí según la unión más estrecha posible, es aquí realizada en una separación real absoluta; realización que, análoga a la reificación que opera la distinción formal *ex natura rei* con respecto de la distinción de razón razonada aristotélica, exigirá, para asegurar la unidad sustancial del compuesto, la concepción de un *tertium quid*, forma nueva en la serie de las formas superpuestas.

Esta exposición de la doctrina escotista de las distinciones permite concluir sin exageración que la distinción formal *ex natura rei* constituye el elemento central del pensamiento escotista, es decir, del método crítico que lleva el peso entero de su metafísica. Y esta conclusión ilustra también perfectamente lo que se dijo al comienzo del estudio, a saber, que la doctrina de las distinciones explicita, a su manera, las condiciones del pensamiento humano posible. Al observar las consecuencias de la doctrina escotista, no quedará ninguna duda.

---

[60] Cf. estudio quinto.

[61] ESCOTO, [1891]: 2 S, dist. 12, q. 2, núm. 3, XII, 576. Cf., MURALT, 1970.

III. PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Si bien el pensamiento escotista continúa utilizando un lenguaje aristotélico, no conserva sin embargo nada de una estructura de pensamiento aristotélica. Llevando a cabo con una fuerza especulativa poco común todas las aplicaciones posibles de la distinción formal, crea un universo mental nuevo, fundamentalmente original en relación con los pensamientos precedentes, y su influencia metafísica se extenderá en Europa hasta finales del siglo XVIII [62]. Que no se piense tanto en una influencia histórica expresa (los filósofos modernos apenas lo leyeron), como en la influencia que puede ejercer una estructura de pensamiento dominante. El caso de la influencia estructural ejercida hoy día por un pensamiento de tipo dialéctico, como el de Hegel o de Marx, es manifiesta en este sentido. No es exagerado, por consiguiente, decir que el modo de pensamiento escotista se ha extendido durante largo tiempo como un hedor en el aire, y que los espíritus modernos lo han respirado de modo natural. Aunque cada cual despliegue su pensamiento específico de modo original, ninguno apenas se aleja de la estructura de pensamiento escotista.

Ésta es una primera aproximación demasiado sumaria. Pues no hay que olvidar la aportación capital de Guillermo de Ockham, quien mantiene con Escoto vínculos muy estrechos, tanto de filiación como de oposición. Pero Ockham era un autor demasiado violento, demasiado revolucionario para ser elegido deliberadamente como modelo por una época preocupada por restaurar el pensamiento filosófico y teológico sacudido por la Reforma. Los tiempos modernos han conservado preferentemente de Ockham sus elementos escotistas, legitimados por el favor creciente que crecía desde finales del siglo XIII en torno a Agustín. Los filósofos modernos no respiran, pues, el aire de un escotismo puro, sino que reciben la influencia de un ockhamismo suavizado por Escoto, o de un escotismo mezclado de Ockham, tal como realiza, por ejemplo, ese poderoso sincretismo de intención aristotélica que es la obra, universalmente difundida en los siglos XVI y XVII, del jesuita Suárez. Por otro lado, no desdeñan el dejarse seducir por los resurgimientos platonizantes que suscita la obra de los dos grandes fran-

[62] Mostraremos más adelante cómo esta influencia, bajo la especie de la noción crítica de *esse objectivum*, se extiende hasta la filosofía analítica contemporánea. Cf. estudio tercero.

ciscanos, y que entrañarán en el siglo XVII el triunfo de un agustinismo renovado. Es decir, que la herencia escotista está muy mezclada en el oleaje tumultuoso de la filosofía moderna, y que las líneas de frente presentadas aquí no pretenden agotar su inteligibilidad.

1. La interpretación de la distinción formal por la filosofía moderna como instrumento privilegiado de conocimiento

La ambición de Escoto era fundar el realismo del conocimiento sobre un enfoque susceptible de discernir en la realidad misma la pluralidad actual de las nociones que la inteligencia discierne y articula en su discurso. La distinción *ex natura rei* de las formalidades actuales que componen la realidad en su unidad, aparece, desde este punto de vista, como el instrumento metodológico de la inteligencia escotista. Permite afirmar que a cada noción distinta en sí misma responde adecuadamente en la cosa una determinación real dotada de una existencia al menos parcial, si no separable o separada. La doctrina de la univocidad del ser, tan célebre que tal vez eclipsa la distinción formal, no es más que un corolario que confirma esta correspondencia: ¿cómo admitir una correspondencia adecuada entre una noción distinta y una cosa separable, si una noción puede significar más de lo que dice? ¿Cómo admitir, por ejemplo, la distinción formal *ex natura rei* de la noción de ser *(ens)*, si ésta se extiende o comprende, en una confusión máxima, a la totalidad de sus modos sin expresarlos explícitamente? La distinción formal *ex natura rei* conlleva necesariamente la transformación del estatuto de las nociones analógicas, tal como eran admitidas por el aristotelismo, en nociones unívocas de las que una (por ejemplo, el ser) no contiene a ninguna otra (por ejemplo, la diferencia última), ni viceversa [63]. Siendo así desplazada la analogía, el sitio queda libre para el ideal de claridad y distinción, para el cual el examen de las nociones distintas muestra inmediatamente lo que contienen a título unívoco y propio, y lo que ex-

[63] *«Oportet in conceptibus omnem conceptum non simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, videlicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem tantum, qui non includat aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus tantum determinabilis est concceptus entis, et determinans tantum est conceptus ultimae differentiae. Ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includet alterius»* (ESCOTO, 1950: I S, dist. 3, 1, q. 3, núm. 133, III, 82-83). Cf. estudio tercero (136 ss.).

cluyen como pertenecientes a alguna otra noción: la correspondencia de la noción distinta y de la cosa separable, si no separada, garantizan que el espíritu, al considerar la noción distinta de la cosa conocida, alcance, en verdad, la cosa separable o separada en su ser real.

¿Acaso no se utiliza ya aquí el lenguaje de la filosofía moderna, como atestiguan los términos de *esse formale* y de *esse objectivum*, empleados tanto por Escoto como por los modernos? Para Escoto y su escuela, la realidad tiene un *esse formale* en sí misma, y un *esse objective* en el pensamiento que la considera. Del mismo modo, la filosofía moderna opone la realidad objetiva de la idea, es decir, de la cosa conocida en la inteligencia, a la realidad formal de la cosa considerada en su existencia extramental real. El léxico puede variar algo: Descartes puede hablar de realidad, Spinoza de esencia formal u objetiva, pero la continuidad terminológica es evidente.

Además, la argumentación es en ambos lados estructuralmente la misma. La filosofía moderna no ha parado hasta encontrar el medio de garantizar la correspondencia necesaria de la realidad o esencia objetiva de la idea, con la realidad o esencia formal de la cosa ideada. Descartes en las *Meditaciones metafísicas*, Spinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y en la *Ética* y Leibniz en la casi totalidad de sus obras, proponen soluciones a esta dificultad que, aunque difieren ciertamente por el tema, coinciden con la estructura de pensamiento llevada a cabo por Escoto. Ahora bien, ¿no es el principio de estas soluciones el instrumento propio del pensamiento escotista: la distinción formal *ex natura rei?* La consideración de la noción distinta *ex natura rei* ¿no es lo que permite a Descartes «creer que todo lo que se encuentra en estas ideas está necesariamente en las cosas»? [64] Y de hecho, cuando Descartes se compromete en la demostración de la distinción del alma y del cuerpo, no solamente utiliza los términos de Escoto, sino que incluso realiza su misma propuesta, no sin mencionar la separación posible de *potentia absoluta dei* de las entidades distintas en razón: «Para que sepa cómo todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal como las concibo, basta que pueda concebir clara y distintamente una cosa sin la otra para ser verdadero que una es distinta o diferente de la otra, puesto que pueden ser planteadas separadamente, al menos por la omnipotencia de Dios» [65].

---

[64] DESCARTES, [1897]: *Lettre à Gibieuf*, 19 de enero de 1642.

[65] Ibid.: *Sixième méditation* (*Meditaciones metafísicas con objeciones y respues-*

Es así como la verdad de la idea se manifiesta mediante su sola inspección: la claridad, es decir, la univocidad de la noción simple, y la distinción, es decir, la no-identidad formal de la idea con ninguna otra, bastan para garantizar que el pensamiento, que queda en los límites del contenido de la idea, no corra ningún riesgo de errar.

La misma estructura de pensamiento, en una evidente diferencia temática, aparece en la propuesta del *Tratado de la reforma del entendimiento*, antes de que Spinoza funde metafísicamente la correlación idea-ideado sobre la unidad de la sustancia. Pues, para Spinoza, la idea se comporta *(se habet)* objetivamente de la misma manera que su ideado se comporta realmente *(realiter)* [66]. Y como la idea no tiene como causa el objeto [67], la certidumbre y la verdad son la idea misma, es decir, la esencia objetiva de la cosa [68].

Así pues, la filosofía moderna ha hecho suyo el extraordinario instrumento metodológico que puede representar la distinción formal *ex natura rei* de Escoto. Ha hecho lo que, después de Kant, se ha convenido en llamar el argumento ontológico. En este sentido, es evidente que la demostración de la existencia de Dios en Descartes realiza la necesaria correlación de la realidad objetiva de la idea con la realidad formal de lo ideado. Si la tercera Meditación sigue, en esta demostración, la vía de la causalidad eficiente —sólo la realidad formal de lo ideado divino puede producir la realidad objetiva de la idea de Dios—, parece que la cuarta Meditación permite simplificarla al extremo. *Numquam pluralitas ponenda est sine necessitate.* Este adagio, corrientemente atribuido a Ockham y, sin embargo, de hecho escotista [69], permite comprender el paso de la tercera a la quinta Meditación. La demostración de esta última Meditación es, en efecto, la aplicación más simple posible de la distinción formal, puesto que permite, tras la eliminación del término medio de la causalidad eficiente, la captación inmediata de la verdad de la idea objetiva *deum esse*; por consiguiente, funda la afirmación, por la voluntad, de la existencia real de su ideado [70].

---

tas. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977). El argumento *de potentia absoluta dei* será examinado más adelante, y en el estudio octavo.

[66] SPINOZA, 1951: núm. 41; cf. SPINOZA, 1953: II, proa. 7. Cf. estudio tercero, 147-148.

[67] SPINOZA, 1950: *Traité*, núm. 71.

[68] Ibíd.: núms. 34-36.

[69] Cf., por ejemplo, ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 2, 2, q. 1-4, núm. 370 *(textus cancellatus)*, II, 341.

[70] Más precisamente, se trata de una intuición deductiva, de una dialéctica del su-

Pero, ¿no se ve también que la tradición filosófica moderna ha restringido indebidamente el argumento ontológico a la demostración de la existencia de Dios? La interpretación moderna de la distinción formal *ex natura rei* permite decir que la consideración de toda idea clara y distinta manifiesta por sí la verdad de su ideado, con independencia de que éste sea o no sea, como será dicho más adelante. Permite además comprender el fundamento metafísico de la matematización posible del saber, como ha practicado la filosofía moderna. Pues la verdadera idea clara y distinta es la noción matemática, al margen de la cuestión de su origen empírico o a priori. Cuando Kant, desde *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* (1763) y desde la *Disertación* de 1770, rechaza el argumento ontológico, no solamente destruye un cierto tipo de demostración a priori de la existencia de Dios, sino que es todo el «racionalismo dogmático» de la idea clara, fuertemente irracional, el que cae bajo el embate de la distinción entre el *denken* y el *kennen*.

2. El papel del argumento *de potentia absoluta dei* en la interpretación moderna del conocer y del querer

Como todos los medievales, Duns Escoto distinguía la potencia ordenada y la potencia absoluta de Dios. Según la primera: «se produce toda cosa que responde a las leyes de la justicia divina y a las reglas de su sabiduría» [71]. La segunda se ejerce «con respecto de todo lo que no incluye contradicción» [72]. La primera sigue las vías imantadas de la Providencia divina; la segunda no se determina salvo por la contradicción. Se trata de saber lo que es contradictorio o no, y a este respecto aparecen, tras Duns Escoto, las doctrinas más asombrosas que serán examinadas aquí sobre todo en la perspectiva de la teoría del conocimiento y de la práctica moral [73].

Según la enseñanza aristotélica, el acto del cognoscente y el acto de lo conocido son uno y el mismo en el sujeto cognoscente concreto.

---

jeto y de su pasión misma. Supone además la distinción entre el acto subjetivo de proposición y su significado complejo. Cf. estudio tercero (164 ss.).

[71] Escoto, [1891]: *RP*, 4, dist. 1, q. 5, núm. 2, XXIII, 559; cf. ibíd.: 2 S, dist., 7, q. 1, núm. 18, XII, 394.

[72] Ibíd.

[73] Cf. estudio quinto.

Sólo el alma conoce efectivamente, y es analógicamente al objeto como la materia a la forma. En este punto la doctrina escotista de la materia y de la forma ejerce uno de sus efectos más destacados. Distinta realmente, pero, según el aristotelismo, indisociable de la forma por su unión inmediata con ésta, la materia, según Duns Escoto, puede existir separadamente de la forma, lo que entraña, por analogía, la no contradicción, es decir, la posibilidad de la separación del sujeto y del objeto en el acto de conocer. Esta será la posición ockhamista y la de muchos otros que se inscriben, más o menos, en su línea. Conducirá a plantear la posibilidad de un acto de conocer subjetivo (Ockham), de una representación objetiva (Auriole, Autrecourt, Holkot, Gregorio de Rímini) sin objeto, tras haber eliminado la noción aristotélica de la causalidad recíproca y total del sujeto y del objeto.

Esta conclusión supone, ciertamente, un rodeo por la teología de la omnipotencia divina. Ésta, al ser precisamente omnipotente, puede, es decir, produce actualmente toda cosa —incluido el acto del alma humana—, lo que obliga al metafísico a concebir la difícil concordancia de la potencia divina y de la actividad autónoma del hombre. Cualquiera que sea, sin embargo, la solución que el metafísico aporte a este problema [74], no puede negar el hecho de que la causa primera puede, si así lo quiere, sustituir en eficacia a la causa segunda, hasta el punto de que un efecto naturalmente producido de manera inmediata por la potencia humana, en tanto que subordinado a la potencia divina, puede ahora ser alcanzado exclusivamente por la potencia divina. Éste es el orden del milagro, que trasciende el curso normal de las cosas, es decir, la influencia general y ordinaria de la Providencia divina. Nada impide así que esta posibilidad se realice en el caso del conocimiento humano, de modo que a la causalidad naturalmente ejercida por el objeto sobre el sujeto de conocimiento y a su acto se sustituya exclusivamente la omnipotencia absoluta de Dios. Es lo que piensan los que admiten, como Ockham, Auriole, Autrecourt, Holkot, la posibilidad de un conocimiento auténtico, es decir, legítimo y verdadero, de una cosa que no existe. Los detalles de esta doctrina extraordinaria no importan aquí [75]; a este respecto basta con saber que el conocimiento humano puede seguir siendo considerado como verdadero con independencia de que la cosa inteligida o representada como su objeto sea o no sea *(sive res sit sive res non sit)*. Lo esencial de esta posición no es el eventual escepti-

[74] Cf. estudio séptimo.

[75] Cf. estudio octavo.

cismo que puede originar [76], ni el eventual fideísmo al que puede llegar a recurrir, sino la afirmación implicada de que el conocimiento se define esencialmente en una independencia absoluta respecto de su objeto.

No es posible, sin embargo, quedarse ahí. En función de su doctrina de la *suppositio,* Ockham desarrolla una teoría extremadamente original de la sustitución de la realidad por el lenguaje: siendo éste, bajo la forma de la proposición, el único cognoscible a ciencia cierta; la primera no es tanto sabida *(scita)* como percibida en una sensación originaria, la causa de la evidencia (o de la no-evidencia) de los términos de la proposición, y después de la proposición misma. Ésta es la primera forma que adopta —sin ser todavía perfectamente consciente de todas las consecuencias que encubre— un cierto positivismo lógico, radicalmente empírico, y, sin embargo, susceptible de ser formalizado matemáticamente.

Sin embargo, no será esta forma de pensamiento la que determinará más claramente el curso de la filosofía moderna. Los desarrollos que aporta Nicolás de Autrecourt a la doctrina de la independencia absoluta del acto de conocer con respecto del objeto son más interesantes a este respecto, pues orientan la reflexión hacia el descubrimiento de la experiencia subjetiva [77]. En efecto, para Nicolás de Autrecourt, que la cosa sea o no, que ejerza su causalidad ordinaria sobre el sujeto, es decir, sobre el yo, o que Dios sustituya esta causalidad segunda por la suya propia exclusivamente, no excluye que el *esse objectivum* de la cosa resida en el sujeto, y que éste no puede dejar de representárselo. La duda en cuanto a la realidad exterior resulta así vana; pues la presencia en el sujeto del *esse objectivum* de la cosa, sea ésta o no, atestigua con evidencia la certidumbre irrefutable del conocimiento inmediato e intuitivo que el sujeto toma de sí mismo. Único conocimiento cierto absolutamente, puesto que en él, cognoscente y conocido, coinciden absolutamente en la identidad de una misma representación objetiva, y sólo en este caso es legítimo identificar absolutamente el aparecer y el ser, la experiencia y la verdad. La unidad intencional del sujeto y del objeto en el conocer, que Aristóteles expresaba al hablar de la identidad en acto del cognoscente y de lo conocido, queda eliminada. En el contexto de un pensamiento para el que la definición esencial del conocimiento no implica necesariamente la causalidad del objeto

[76] Cf. MICHALSKI, 1969: 35-204.

[77] Cf. estudio octavo (nota 34).

real, sujeto cognoscente y realidad extramental están absoluta y definitivamente separados, al pensamiento filosófico no le queda, en su búsqueda de la verdad, más que centrarse en el sujeto, su acto de conocimiento o su representación objetiva absoluta. Y esta reflexión, en la que se ejerce la identidad absoluta del sujeto y de su acto de conocerse a sí mismo, escapa definitivamente de la posibilidad *de potentia absoluta dei* de ser privado del objeto: es necesariamente verdad por sí. Nicolás de Autrecourt inventa aquí el resorte estructural del futuro *cogito* cartesiano, mejor que la doctrina vecina de Ockham a propósito del privilegio de la proposición «inteligo», y esta forma anticipada de la reflexión moderna permite disipar la ilusión que Descartes mantenía deliberadamente en sus *Meditaciones*, a saber: que el *cogito* expresaría una auténtica actividad existencial.

El tema de la reflexión y del *cogito* está, como acabamos de ver, estructuralmente ligado al del conocimiento del *esse objectivum* sin objeto. Lo está ya en Nicolás de Autrecourt pero también en Descartes. Supone que la omnipotencia divina se ejerce sobre el sujeto cognoscente sustituyendo la causalidad natural del objeto. Pero lo que en Ockham o en Autrecourt no era más que el efecto posible de la omnipotencia absoluta de Dios (fuera de las leyes generales de la sabiduría y de la Providencia divinas), para los filósofos modernos es el curso normal de las cosas. La hipótesis teológica de los medievales se convierte para los modernos en hecho metafísico; y es el rasgo fundamental, paradójico, de una filosofía presuntamente más cuidadosa de desgajarse de la teología que de atribuir a Dios un papel tan exclusivo en toda forma de actividad humana. Pues es para la filosofía clásica moderna (y no para la «filosofía clásica en su conjunto tras Aristóteles») que la posibilidad del saber reposa exclusivamente, absolutamente, sobre la existencia del ser divino [78]. De hecho, la representación del objeto, es decir, su *esse objectivum*, cuya producción independientemente del objeto no es más que posible *de potentia absoluta dei* para Auriole, Autrecourt, Holkot, es, a partir de entonces, producida necesaria e inmediatamente como verdad eterna según un decreto totalmente indiferente, si no arbitrario, de la voluntad divina (son las ideas innatas de Descartes) [79]; dado absolutamente, en tanto que esencia eterna producida por Dios, al

[78] Tal como escribe PHILONENKO, 1969: 307.

[79] DESCARTES, [1897]: *Lettres à Mersenne*, primavera de 1630: *Sixièmes réponses* [traducción al castellano de Vidal Peña: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977].

mismo tiempo que el entendimiento humano («nosotros tenemos una idea verdadera», dice Spinoza) [80]; creado como mónada que representa una de las dos miradas posibles de Dios sobre el universo (es la sustancia de Leibniz, su mónada sin ventana) [81]. En todos estos casos, queda garantizada la verdad por sí de la idea, independientemente de su relación con el objeto, independientemente de la relación causal del objeto con el sujeto de conocimiento. Para Descartes, la idea es verdadera por su claridad y su distinción; para Spinoza, la idea, es decir, la esencia objetiva de las cosas, es por sí misma certidumbre y verdad *(veritas norma sui);* para Leibniz, el conjunto del saber humano no dejaría de ser verdadero si el universo dejara de existir, siempre y cuando Dios y el alma misma fuesen. No se podría definir más claramente que por estos tres filósofos el carácter absoluto del saber, ni el carácter a priori de la verdad. La filosofía moderna en su conjunto es un inmenso argumento ontológico en el que, habiendo suprimido la causalidad recíproca y total del sujeto y del objeto, se garantiza metafísicamente la correlación necesaria de la idea y de lo ideado, bien por creación paralela del orden de las esencias y el de las existencias (Descartes), bien por la unidad de la sustancia (Spinoza), o bien por la armonía providencial divina (Leibniz).

Lo que acaba de decirse del acto de conocimiento es válido, salvando las proporciones, para el acto de querer [82]. Este tema será tratado exhaustivamente más adelante; daremos aquí sólo algunas indicaciones.

La argumentación utilizada en el caso del conocimiento ha sido desarrollada por Duns Escoto y después llevada al extremo por Ockham en el dominio práctico [83]. La voluntad humana se considera en esta perspectiva como indeterminada, si no indiferente, con respecto a lo que la ética aristotélica llamaba bien o mal; la relación intencional de la potencia viviente del querer a lo que le es bueno —amar a su amigo, amar a Dios— se quiebra, y tanto el amor al amigo como el amor a Dios dejan de ser considerados como los fines por sí del alma, para ser interpretados a partir de ahora como preceptos impuestos, bajo la forma de ley positiva, por una decisión soberana de Dios. Éste, no obs-

[80] SPINOZA, 1951: núm. 33.

[81] DESCARTES, [1897]: *Discours de métaphisique* [traducción al castellano de Julián Marías, Madrid, Alianza editorial, 1982]; *Monadologie* [traducción al castellano de J. Velarde Nombraña, Oviedo, Pentalfa, 1981].

[82] Cf. estudio cuarto, 278 ss. MURALT, 1978.

[83] Cf. estudios cuarto y octavo (280, 430 ss.).

tante, en su omnipotencia absoluta, habría podido prescribir a la voluntad humana el odio al amigo o el odio a Dios como igualmente buenos, es decir, como igualmente legales, salvíficos y meritorios de salvación eterna. Se ve la doble tendencia de una doctrina tan extrema: por un lado, define *de potentia absoluta dei* la voluntad humana como infinita, ilimitada, esencialmente libre de derecho con respecto de toda determinación final (toda determinación es negación, represión y muerte, la voluntad es a partir de ahora puro poder); por el otro, limita la potencia absoluta de la voluntad humana por la imposición a priori de la ley. Se afirma que, *de potentia ordinata dei,* es decir, de hecho, si esta ley es la ley del amor evangélico (un franciscano no sería bueno si enseñara otra cosa), no es menos cierto que una ley del odio y de la guerra serían igualmente concebibles absolutamente.

La misma doctrina, estructural y temáticamente, es recogida por Descartes, que sobre este punto de la doctrina del querer se muestra estrictamente ockhamista. La voluntad humana es para Descartes tan amplia (considerada «absolutamente en sí misma»), como la voluntad divina, considerada necesariamente indiferente a toda criatura [84]. Una y otra no admiten ningún orden final, y esta ausencia de finalidad define su libertad. Pero mientras que la libertad divina, formalmente indiferente, es mucho más perfecta en Dios en razón de su potencia absoluta y de su amplitud universal, la libertad de indiferencia de la voluntad humana está en el grado más bajo de libertad. Ésta trata de ser perfecta por la determinación del bien, que le es de hecho impuesto a priori bajo la forma de la idea de lo que es bueno, bajo la forma de una idea innata, no en razón de su conveniencia al apetito natural de la voluntad con respecto de lo que le es bueno, sino en razón del decreto indiferente del Creador, el cual habría podido también prescribir el odio al prójimo y el odio a Dios [85]. El voluntarismo —del que se quiere hacer ver a menudo como una de las originalidades de Descartes— es, como se ve, el de Ockham, palabra por palabra; aquí y allí, *de potentia absoluta dei,* indiferencia esencial de la voluntad a toda finalización; aquí y allí, *de potentia ordinata dei*, prescripción de hecho de la ley positiva del bien.

Que esta voluntad, es decir, que esta libertad (ambas, tanto para Ockham como para Descartes, son la misma cosa) se limite por un de-

---

[84] DESCARTES, [1897]: *Quatrième méditation; Sixièmes réponses.*

[85] Ibíd.: *Entretien avec Burman,* A. T., V, 160.

creto indiferente de Dios, por la institución de un principio de derecho divino, por una transferencia definitiva de poder, por la conclusión de un contrato convenido entre los diversos miembros de una comunidad y garantizada por una «constitución», poco importa; siempre, tanto en Ockham, Lutero, Suárez y Hobbes, como en Locke y Rousseau, aunque bajo formas temáticas específicas, la libertad personal y la libertad política están alienadas, bien porque se aliene ella misma a los otros, o bien porque sea, propiamente hablando, alienada por los otros. La definición de la libertad en la *Declaración de derechos del hombre* de 1789 es un eco próximo de esta idea central de toda la filosofía moral moderna: «La libertad consiste en poder hacer todo lo que no impida la libertad de otro» [86]. Los dos rasgos esenciales de la concepción ockhamista-moderna, es decir, de la concepción liberal de la libertad, se encuentran aquí: la libertad como poder esencialmente infinito y su limitación extrínseca. Es esta definición de la libertad la que vituperaba el estudiante que escribió en mayo de 1968 en los muros de París: «La libertad comienza con una prohibición, la de pejudicar a la libertad del otro». Una tal concepción de la voluntad y de la libertad es totalmente extraña al aristotelismo, para el que, por el contrario, dos libertades humanas encuentran en la amistad el vínculo de su perfección y de alguna manera, en razón de su reciprocidad, su estatuto de infinitud. *Ama et fac quod vis,* decía San Agustín con la misma profundidad. Para Agustín, como para Aristóteles, la voluntad desea naturalmente lo que le es bueno, lo busca y lo encuentra, con el riesgo de equivocarse, ejerciendo así su libre juicio, su libertad y su responsabilidad propiamente humana.

Cosa curiosa, Kant desarrolla aquí la línea de la reflexión ockhamista y moderna. Mientras que condena violentamente la filosofía de la idea clara como «racionalismo dogmático», retiene la idea de la ley como único principio formal del obrar moral, consagrando, desde el punto de vista trascendental, la alienación que la filosofía moderna había fundado sobre la omnipotencia divina o sobre el acuerdo mutuo de las partes del contrato. Sin duda, temería el potencial libertario que encubre la noción de una voluntad concebida como no finalizada. Pues, para tal concepción, que defienden, salvando las proporciones, tanto Ockham como Descartes y Sartre, el orden, es decir, el bien, no puede ser más que un ideal a priori, una prescripción extrínseca; en suma, una violencia sufrida. Quizá este análisis de las fuentes del voluntarismo moderno haga comprender mejor algunos estados espirituales de hoy día...

---

[86] BESANÇON, 1968.

3. El problema de la comunicación de las sustancias

Lo que acaba de mostrarse pone de manifiesto el carácter esencialmente teológico de la filosofía moderna. Es el caso también del problema de la unión del alma y del cuerpo. Este problema requiere en Descartes, Spinoza y Leibniz, soluciones sin proporción con la dificultad propuesta. Así, al igual que en la teoría del conocer y de la práctica moral (que toman el relevo de la crítica y de la ética), se hace mención, para un caso que surge de la propia filosofía de la naturaleza, a nada menos que al orden universal: expresado en Descartes en la creación, una al lado de la otra, de las esencias y de las existencias; en Spinoza en el paralelismo de los atributos de la única sustancia; y en Leibniz en la armonía preestablecida de la Providencia divina. No es la realidad concreta del viviente humano la que permite mostrar inductivamente el principio de su unidad; no hay principio propio de la unión del alma y del cuerpo más que en el principio universal de todas las cosas: la inmensidad insondable de la voluntad indiferente de Dios (Descartes), la infinitud de la sustancia divina única (Spinoza) y la complacencia del amor divino por el mejor de los posibles (Leibniz). No hay nada de asombroso en que la razón descubierta de la unión del alma y del cuerpo por este singular racionalismo teológico permanezca misteriosa, oscura, y finalmente irracional y fuertemente confusa.

Ahora bien, la dificultad que se le plantea a la filosofía moderna a propósito de la unión del alma y del cuerpo proviene de la distinción formal *ex natura rei* de la materia y de la forma, y de su separación posible *de potentia absoluta dei*. En efecto, es evidente que si la materia es una entidad actual por sí misma, si puede incluso, según una hipótesis deducida por Escoto de Agustín, ser creada separada y anteriormente a las formas que pueden determinarlas, no podría estar inmediatamente unida a la forma. Para el aristotelismo, es precisamente porque la materia y la forma están unidas por sí mismas, que pueden constituir una sustancia una absoluta e inmediatamente. La relación de la materia con la forma, que Aristóteles menciona una sola vez como un *hapax* precioso [87], es una doctrina fundamental para la comprensión de la unidad de la cosa física concreta. No es una relación predicamental, es decir accidental, sino trascendental, es decir, que empapa y constituye la sustancia misma de la materia. Por esta condición, la sustancia no es un

[87] *Física*, II, 2, 194 b 8, cf. *supra* nota 23.

tertium quid entre la materia y la forma; es la unión misma de la materia y de la forma, es decir (pues es necesario precisar, en razón de la reificación posible del sentido de las palabras que entraña la distinción formal *ex natura rei*), la materia misma unida a la forma. Y el caso del cuerpo y del alma para Aristóteles no es más que una especificación en el orden del viviente de la unión de la materia y de la forma.

De cualquier manera que se interprete lo anterior, es muy difícil concebir la unidad de la sustancia escotista como una verdadera unidad inmediata y por sí. Ciertamente, Duns Escoto no deja de repetir que se trata de una unidad por sí. Sin entrar con detalle en la unidad por sí escotista (potencialidad y actualidad relativa de las formas superpuestas, forma completiva —algunos de estos elementos reaparecerán más adelante a propósito de la doctrina de la definición—), un ejemplo permite comprender la consecuencia de la distinción formal *ex natura rei* en el caso de la materia y de la forma, del cuerpo y del alma: es el de la forma de corporeidad. Para que el cuerpo sea y para que pueda ser animado tanto por el alma como por su forma, es necesario que esté ya informado, es decir, actuado y constituido como tal por una forma de corporeidad, distinta *ex natura rei* del alma misma, y desde luego, del cuerpo. La demostración se apoya sobre la estancia del cuerpo de Cristo en la tumba. Habiéndose separado el alma humana de Cristo de su cuerpo por la muerte, no por ello el cuerpo dejó de ser cuerpo hasta el momento de la Resurrección, en razón de su forma propia [88].

El escotismo y las filosofías que se le vinculan, incluso a sus espaldas, recogen y desarrollan esta doctrina del *medium* formal. Un cierto *vinculum substantiale* relaciona en Suárez las partes sustanciales del cuerpo entre sí [89]; un modo de unión reúne igualmente los componentes sustanciales del todo físico, materia y forma [90]; un *vinculum substantiale* asegura en Leibniz la unidad de este conjunto de mónadas que es el cuerpo físico, la unidad del cuerpo y del alma, la unidad de dos naturalezas en la persona de Cristo [91].

El problema de la comunicación de las sustancias es el ejemplo típico de la necesaria multiplicación de las formas que entraña la distinción formal *ex natura rei* de la materia y de la forma en Duns Escoto:

---

[88] Cf. *supra* nota 55.

[89] SUÁREZ, 1965: *Disputationes metaphysicae*, XL, sec. IV, núm. 28.

[90] Ibíd.: XIII, sec. IX, núm. 13.

[91] Ibíd.: *Lettre à Des Bosses*, II, 438-439.

por la adición de una formalidad distinta nueva a otra, o entre dos formalidades distintas anteriores nace una nueva sustancia. El modo de unión en Suárez es un modo sustancial y absoluto, que tiene relación con dos extremos; el *vinculum substantiale* de Leibniz es una perfección, una «sustancialidad nueva» *(substantialitas nova),* que se superpone a otra o que se interpone entre otras dos. Se plantea la cuestión de saber si desde ese momento no hay lugar para introducir igualmente un modo de unión entre la materia y el modo de unión mismo, es decir, un modo de unión para la materia y un modo de unión para la forma. Suárez rechaza esta posibilidad de recurso al infinito (recurso que, como se sabe, fue sistemáticamente elaborado por Spinoza), pero los autores escolásticos de los que habla A. Boehm a propósito del *vinculum substantiale* no son tan prudentes [92]. Multiplicaron casi al infinito los intermediarios, y estructuralmente hay que darles razón: esta multiplicación es conforme a la estructura de pensamiento escotista. Introducir un intermediario distinto formalmente como principio de unión entre la materia y la forma, pretendiendo con ello que esta unión sea una unión por sí, es una contradicción en los términos, y por tanto resulta imposible tratar de impedir la introducción de una infinidad de intermediarios. Sólo la doctrina de la unidad de la forma, es decir, de la unidad inmediata y por sí de los componentes sustanciales del todo físico, tal y como la ha elaborado el aristotelismo, permite evitar la multiplicación indefinida de formas en el compuesto concreto, y si no se entiende así es preferible abandonar tanto la materia como la forma. La doctrina de la unidad (unicidad) del intermediario formal entre los componentes sustanciales no permite restablecer la unidad inmediata por sí, arruinada por la distinción formal *ex natura rei.* No es el *tertium* deseado entre la doctrina de la unidad sustancial inmediata y por sí, y la unidad por superposición indefinida de las formas. Aquí tampoco, *tertium non datur.* La cosa concreta es una inmediatamente y por sí; y si no, se articula en una infinidad de formalidades distintas que, en última instancia, se disuelve en la totalidad de lo real, según una fenomenología dialéctica universal. El mismo Duns Escoto, que introduce precisamente un *tertium* entre los polos de la contradicción, abre aquí la vía a algunas formas extremas de reflexión moderna. Se puede juzgar que en el caso de los ejemplos citados por A. Boehm se trata de exageraciones ridículas. Cierto, pero no impide que contengan un fermento doctrinal muy importante. La multiplicación de las formas al infinito

[92] BOEHM, 1938.

es un colorario de la distinción formal *ex natura rei*. Implica esta consecuencia: que cada cosa es una forma intermediaria entre la que en la serie la precede y la que la sigue. La doctrina escotista del *medium* formal inaugura, pues, la perspectiva del pensamiento dialéctico, para el que toda cosa es un momento de la razón universal.

4. La aparición del pensamiento deductivo y dialéctico

Los tres puntos precedentes son muy esclarecedores. Definen bien el universo mental moderno, incluso si no agotan el nudo complejo de relaciones del pensamiento escotista con la filosofía recién nacida. Es interesante finalmente explicitar una cuarta línea de fuerza, particularmente sutil y, por consiguiente, poco manifiesta, pero de una importancia inmensa para el desarrollo no solamente de la filosofía moderna, sino, dentro de ésta, de la filosofía que se elabora desde la revolución copernicana de Kant. Se trata de la nueva concepción de Escoto respecto de la definición.

Bien entendido, Duns Escoto afirma interpretar en este punto el estricto pensamiento aristotélico, y presenta de hecho la definición como la determinación del género por la diferencia específica. Bajo este punto de vista puede pretender, en efecto, que el concepto «material» del género esté en la definición de la especie determinado por el concepto «formal» de la diferencia, puesto que retoma también el adagio: *genus sumitur a materia, differentia a forma*. Pero la distinción formal *ex natura rei* provoca aquí también las mismas consecuencias, y bajo un vocabulario aristotélico surge manifiestamente una concepción completamente nueva. En efecto, del mismo modo que la materia es ya por sí una cierta forma, una formalidad o un acto entitativo distinto, por lo mismo, el género es un concepto potencial, no en el sentido de que excluiría toda actualidad, sino en el sentido de que es ulteriormente determinado en su actualidad propia por un concepto superpuesto: el de la diferencia. Se palpa de nuevo la constante reificación de conceptos que opera la distinción formal *ex natura rei*. Para el aristotelismo, el concepto genérico es actual en razón razonada, pues expresa un aspecto material y potencial de la cosa. La distinción formal *ex natura rei* no disocia estos dos puntos de vista, y el objeto es *in esse rei* tal como es constituido *in esse objecti* (o *in esse cogniti*). Por consiguiente, al igual que la cosa concreta está constituida por una superposición de formalidades actuales en la que cada una es más o menos esencial y quiditati-

vamente determinante, del mismo modo, la definición está constituida por un concepto potencial, el género (llamado «menos principal»), y de un concepto actual, la diferencia (llamado «más principal») [93]. La expresión es digna de señalarse y manifiesta claramente el cambio de decorado intelectual. Cuando Aristóteles dice que la diferencia última es la definición entera de la cosa, no pretende excluir al género de la definición, pues al igual que la forma no puede ser sin materia, la diferencia no puede ser sin género. «El género no está fuera de las especies o, si existe [fuera] es como una materia [indisociable de su forma]» [94]. Duns Escoto no puede comprenderlo de esta manera, pues, para él, la materia es necesariamente distinta formalmente de la forma. Se hace así la ilusión de reintegrar la materia, es decir el género, en la definición, y puesto que lo hace llevando a cabo la distinción formal *ex natura rei,* se ve compelido a decir que la definición es una según determinaciones «más o menos principales», como la cosa es una según formalidades «más o menos esenciales y quiditativas» en su superposición misma. En lugar de una definición según la unidad por sí del género y de la diferencia específica, Duns Escoto introduce la idea de una definición en serie jerárquica de formas más o menos determinantes; o más exactamente según una serie orientada de formas cada vez más determinantes, hasta la forma completiva que acaba la definición y da al ser definido su ser total, que contiene unitivamente sus grados inferiores y menos determinantes [95].

Esta continencia unitiva es, por un lado, la del superior (género) en el inferior (especie, individuo), según el primer modo del por sí y la relación de comprehensión (ejemplo: el color es una cualidad); por el otro, la del inferior (pasión, propiedad) en el superior (sujeto), según el segundo modo del por sí (ejemplo: lo que es es uno). En uno y otro caso, la definición, interpretada según la distinción formal *ex natura rei,* tiende a distinguir no géneros y diferencias específicas, tampoco propiedades y sujetos, sino los modos de un solo y mismo ser; y Descartes se muestra como buen escotista cuando ofrece la distinción formal *ex natura rei* por una distinción modal [96].

---

[93] ESCOTO, [1891]: 4 S, dist. 11, q. 3, núm. 49, XVII, 431, y comentario citado en nota 55.

[94] ARISTÓTELES: *Metafísica,* Z, 1038 a 5; ESCOTO, [1891]: 4 S, dist. 11, q. 3, núm. 47, XVII, 430.

[95] ESCOTO, [1891]: 2 S, dist. 16, q. 1, núm. 17, XIII, 43.

[96] DESCARTES, [1897]: *Premières reponses,* A. T., IX, 94.

Ahora bien, esta interpretación de la noción de definición permite elaborar un tipo de conocimiento muy diferente de la definición aristotélica: la deducción. La deducción, que procede por excelencia del pensamiento geométrico, consiste en plantear un principio (axioma, postulado) y en explicitar las consecuencias virtualmente contenidas en éste. Puede ser de pleno derecho independiente de la experiencia, es decir, de la existencia concreta de su objeto, puesto que el principio que explicita adopta la forma de una proposición a priori. Es particularmente conveniente para una filosofía como la filosofía moderna, que, heredera de Escoto y de Ockham, admite la posibilidad de un conocimiento verdadero independientemente de su relación con el objeto concreto existente. De hecho, la deducción caracteriza el argumento ontológico en la medida en que se limita a la demostración de la existencia de Dios, y en la medida en que es considerada en su amplitud metafísica universal, como instrumento metodológico privilegiado de «racionalismo dogmático».

Paradójicamente, este modo de conocimiento ha sido realizado por primera vez por un autor del que se está lejos en general de pensar que sea un adepto de la exposición *more geometrico,* Suárez, cuya obra ha labrado el pensamiento de toda la Europa erudita del siglo XVII, en particular la de Leibniz. Suárez parte de la noción de ser *(ens),* establece su estatuto conceptual y analógico y después desgaja sus atributos formales propios, el uno, la verdad, el bien (Suárez no conserva más que tres de los cinco trascendentales, y en este punto será seguido por toda la escolástica escotista moderna, hasta Wolff y Kant) [97]. El vínculo que instituye entre el ser y los trascendentales es el mismo que el del sujeto con sus pasiones propias: aquel que el pensamiento geométrico establece entre la definición de una entidad geométrica y sus propiedades. Esta presentación de la metafísica de lo que es, cuyo orden estricto es tal vez roto por el estudio de los problemas conexos, ligados solamente de manera accidental a la propuesta principal (el problema de la unidad individual y de su principio a propósito del uno trascendental, el problema de lo verdadero y de lo falso en el conocimiento a propósito de lo verdadero trascendental, etc.), no conserva ya evidentemente nada del carácter inductivo de la metafísica aristotélica. En nada denota la estructura propia de la metafísica tal y como Aristóteles la había esbozado, ni en particular la articulación de la filosofía primera en búsqueda inductiva de la sustancia según la perspectiva de la causalidad

[97] SUÁREZ, 1965: *Disputationes metaphysicae,* II-XI.

formal, ni en búsqueda inductiva de la potencia y del acto según las perspectivas de las causalidades eficiente y final, ni en búsqueda inductiva del uno (el uno, principio de lo que es, no el uno trascendental) según la perspectiva de la causalidad ejemplar [98]. La demostración de la existencia de un primer motor, de una inteligencia que se intelige a sí misma, no es considerada ya como el resultado de la totalidad orgánica de las diversas disciplinas filosóficas, según nociones elaboradas por la crítica metafísica. La metafísica de Suárez se divide en dos partes: la *metaphysica generalis,* que trata del *ens in communi* según el orden deductivo del sujeto a sus propiedades propias; y la *metaphysica specialis,* que trata de los seres realmente existentes según el orden deductivo de la creación misma, de Dios a la criatura espiritual y después a la criatura material [99]. Si Aristóteles no presentó jamás su metafísica según el modelo científico que él mismo propuso en su teoría de la demostración silogística, es porque no podía hacerlo sin contravenir la estructura de su propio pensamiento. Su metafísica, como todo su pensamiento, es empírica e inductiva; contrariamente a la imagen corriente que se tiene de toda metafísica, no evoluciona hasta el último grado de abstracción, sino que se mueve en el nivel de los ejemplos más concretos [100], y no reviste una forma silogística más que en ciertos desarrollos especiales, como, por ejemplo, en la especulación sobre la naturaleza divina y sus atributos. La empresa metafísica de Suárez no puede, pues, ser presentada como una explicitación o una formalización de la metafísica de Aristóteles. Por el contrario, elabora una metafísica propia, nueva y original, cuya estructura manifiesta sin embargo de modo evidente la filiación escotista, como ha sido esbozada aquí a propósito de la cuarta línea de inteligibilidad de la filosofía moderna.

¿Es necesario insistir en el privilegio de la deducción geométrica como modelo de inteligibilidad y de exposición en la filosofía moderna? Conviene simplemente apuntar que la noción de deducción, como sustituto genético y dialéctico de la definición aristotélica, es recogida por el pensamiento kantiano. No hay nada más asombroso que la similitud estructural que relaciona la metafísica general de Suárez y la crítica de la razón kantiana: del mismo modo que Suárez deduce las no-

---

[98] Cf. MURALT, 1985a: 59 ss., 65 ss.

[99] Ibid., desde *Disp.* XII.

[100] Desde este punto de vista, las numerosas referencias al movimiento no son torpezas ni interpolaciones. Manifiestan el estatuto de la metafísica, ciencia de lo que es en tanto que es. Ahora bien, lo que es primeramente conocido por nosotros es el movimiento físico.

ciones trascendentales del sujeto de demostración deductiva, que es la noción de ser, por lo mismo, Kant deduce las categorías del entendimiento a partir del sujeto que es la apercepción trascendental. Tanto en uno como en otro, el término de la deducción es el sistema de nociones sin las cuales ninguna realidad, existente y fenoménica, puede ser pensada. También Hegel adapta la misma noción de deducción para expresar la constitución dialéctica de la realidad objetiva como resultado para sí a partir del en sí subjetivo [101]. Estos dos ejemplos permiten entrever el desarrollo de la noción moderna de deducción, nacida de la reforma escotista de la definición aristotélica. Nada menos que una estructura de pensamiento dialéctico es lo que inaugura la interpretación escotista del λόγός aristotélico, y este resultado confirma lo que se dijo más arriba de la necesaria presencia de un *tertium quid* en la constitución sustancial de toda cosa concreta.

[101] *Doctrina del derecho*, par. 2, 4 [*La metafísica de las costumbres*. Traducción y notas de Adela Cortina Ors y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1989].

ESTUDIO TERCERO

LA DOCTRINA MEDIEVAL DEL *ESSE OBJECTIVUM*

I. LA REPRESENTACIÓN DEL OBJETO INTELIGIBLE EN DUNS ESCOTO *

La crítica medieval no ha dejado nunca de escrutar el sentido de los textos fundadores de Aristóteles en el *De Anima*: «El alma es de alguna manera todas las cosas; los seres son, en efecto, sensibles o inteligibles, y la ciencia es de alguna manera los objetos de ciencia, la sensación, los sensibles» [1]. «El acto del sentido y [el acto] de la sensación es el mismo y único; el ser quiditativo de cada uno es distinto» [2]. Esta importante identidad es análoga a la identidad del motor y de lo movido en el movimiento y, de una manera general, a la identidad del agente y del paciente en la acción. Implica la distinción del ser (εἶναι) en sí de dos cosas que se afirman idénticas, siendo designadas con un nombre distinto y dichas según una noción o definición (λόγος) diferente [3].

---

* La doctrina presentada aquí ha sido desarrollada en una obra que aparecerá próximamente con el título: *Esse objectivum, La représentation de l'objet de Duns Scot à Wittgenstein*.

[1] *Acerca del alma*, III, 8, 431 b 21-23.

[2] Ibíd.: III, 2, 425 b 25-27.

[3] «Si el hacer y el padecer son lo mismo, [no lo son] sin embargo en tanto que la noción (definición, λόγος), que dice su quididad (τό τί ἦν εἶναι), sea una» (*Física*, III, 2, 425 b 25-27). «Lo mismo que el intervalo de uno a dos y [el intervalo] de dos a uno es el mismo, también lo es de los que ascienden a los que descienden; estas [cosas] son unas en efecto, pero su noción (λόγος) no es una; lo mismo ocurre para el moviente y

Aristóteles da razón de esto, en el caso del conocimiento, mediante la noción de εἶδος, traducida al latín por *species*.

En efecto, «el alma es el lugar de los εἴδη» [4]. De manera más específica, «el sentido es el receptáculo de los εἴδη sensibles sin la materia» [5], como «el εἶδος de la piedra, no la piedra, es en el alma» [6], y es así que «el acto del sentido y el acto de la potencia sensitiva son en la potencia sensitiva» [7]. La presencia del εἶδος, es decir, de la forma de lo conocido en el acto del cognoscente, permite pues definir la identidad del cognoscente y de lo conocido como la inmanencia de lo conocido en el cognoscente, según la fórmula expresa de Aristóteles —retomada por las tradiciones medievales, en particular por Santo Tomás y Duns Escoto—, *ad modum recipientis:* pues «el intelecto es el εἶδος de los εἴδη [inteligibles], y el sentido es el εἶδος de los [εἴδη] sensibles» [8], lo que significa, en efecto, que la forma es en el alma «sin su materia», es decir, como principio formal objetivo de un acto no material de sensación o de intelección. Es esta noción de inmanencia de lo conocido en el cognoscente la que está radicalmente en juego en el debate entre las Escuelas medievales —principalmente entre la escuela tomista y escotista—, aunque a veces los textos no lo dejen ver claramente. El término «inmanencia», ¿designa una realidad psíquica atestiguable o es una metáfora práctica de la que habría que atenuar sus efectos engañosos con todo tipo de precauciones críticas? ¿Designa la presencia de la forma objetiva en la potencia intelectiva del alma como una cualidad real en una sustancia, o como un objeto considerado en el acto de conocimiento? Los más grandes maestros mantienen en este punto actitudes opuestas. Santo Tomás admite la inmanencia del objeto, es decir, de su forma cognoscible en el cognoscente según el ejercicio de su acto de conocimiento, pero no formalmente, como si el objeto fuese una forma

---

lo movido» (ibíd.: 202 a 18-21). Se trata aquí de la distinción de razón razonada, distinción según la noción (λόγω) que dice el ser (τό εἶναι) o la quididad (el ser lo que era, τό τί ἦν εἶναι) de la cosa de la que se distinguen los diversos aspectos objetivos; cf. estudio segundo (92).

[4] *Acerca del alma,* III, 4, 429 a 27-28. Esta expresión es ciertamente de origen platónico. Sin embargo, en Platón no indicaba ninguna «afección» del alma por las ideas, mientras que en Aristóteles el alma está «afectada», «padece» de alguna manera por parte de formas objetivas (εἴδη) puesto que ella misma y las formas objetivas son causas recíprocas de la causalidad una de la otra.

[5] Ibíd.: II, 12, 424 a 17-19.

[6] Ibíd.: II, 8, 431 b 29.

[7] Ibíd.: III, 2, 426 a 10-11.

[8] Ibíd.: III, 8, 432 a 2-3.

entitativa accidental que afectase cualitativamente a la potencia cognoscente. Duns Escoto admite la inmanencia del objeto formalmente por su concepción de una *species,* de una forma representativa que afecta al sujeto de conocimiento, al intelecto, como una cualidad real accidental «acompañada» del objeto constituido en su *esse objectivum*. Ockham rechaza toda inmanencia cualitativa del objeto en el cognoscente, al igual que rechaza toda forma de *esse objectivum* (tanto en la intelección divina o humana, como en la volición y la potencia divina y humana), y desarrolla, para responder a las posiciones de su maestro Duns Escoto y Santo Tomás, la doctrina de la coexistencia absoluta de todo sujeto de conocimiento y de todo objeto que pueda oponérsele [9]. No se plantearán aquí más que las posiciones de los dos primeros autores, las cuales vendrán determinadas por su doctrina de las distinciones.

1. La actuación del intelecto y la causalidad formal del objeto en Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás no pierde nunca de vista que el εἶδος, la *species,* inteligible o inteligida, impresa o expresa, no es otra formalmente que la forma real de la cosa en tanto que distinta de ésta en razón razonada [10]. Es tal «aspecto» real, del que el intelecto distingue la razón formal en la unidad numérica de la cosa existente para hacer de ella su objeto propio, y es en tanto que tal, es decir, en tanto que cosa real inteligida, que es forma del intelecto, según la ruda fórmula del *De potentia dei: forma intellectus est res intellecta* [11].

Con ello, Santo Tomás indica claramente que la intelección es, bajo su punto de vista, una identidad *simpliciter* del intelecto y del objeto inteligible. Se define como la información inmediata y por sí del primero por el segundo, y se inscribe en la causalidad recíproca y total

[9] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 27, q. 3, V, 241-242; ibid.: q. 2, IV, 205; 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 494; 1 S, dist. 36, IV, 550; 2 S, q. 12-13, V, 276. Cf. estudio cuarto (227 ss.).

[10] La presente propuesta no tratará tanto de la *species* impresa o expresa como de la *species* como tal. Pues es la forma real de la cosa misma en su especificidad propia, la que es el objeto por sí de la intelección, y la necesidad de ser distinguida en razón no es debido más que a la imperfección de su inteligibilidad (cf. SANTO TOMÁS, 1948: *Phil. Nat.* IV, q. 11, a. 2, 356 b ss.): el *intelligere* no es, de suyo, más que un *habitudo* del intelecto a la cosa inteligida, tal como dice Aquino en un texto citado más abajo.

[11] AQUINO, 1931: *De potentia dei,* q. 8, a. 1.

de uno y del otro; es, en efecto, el ejercicio, es decir, el efecto por sí de la causalidad recíproca que ejercen uno sobre otro: el intelecto en tanto que sujeto material y eficiente de conocimiento, y el objeto mismo en tanto que forma inteligible, causa formal objetiva del conocimiento. Pero, contrariamente a la causalidad recíproca y total de una materia y de una forma físicas corporales —las cuales constituyen un todo sustancial quiditativo—, aquí se trata de la causalidad recíproca y total de dos causas propias de un acto de intelección. Por lo mismo, contrariamente a la información de un sujeto sustancial por un accidente —lo que constituye un todo accidental—, el objeto inteligible no es aquí un accidente del intelecto, ni desempeña el papel de una cualidad accidental con respecto de éste: el ojo que ve lo rojo, apunta Aristóteles, no se convierte por ello en rojo. La identidad del intelecto y de la cosa inteligida es pues una actuación por sí, no en el orden quiditativo de la constitución de un todo sustancial o accidental, sino en el orden operativo del ejercicio de una potencia del alma. Es el efecto de una forma real en tanto que distinguida en razón por el intelecto, la cual desempeña, por este hecho, el papel de una causa formal objetiva, es decir, de un principio formal actuando al intelecto, por y en su operación. Esta actuación del intelecto por su objeto inteligible es un caso de «actuación» operativa de un sujeto por una causa formal objetiva, análoga a la actuación de la voluntad por el objeto apetecible. Constituye con su objeto una unidad de ser por sí según el ejercicio propio de la potencia intelectiva; y para distinguirla de toda unidad de ser por sí según la quididad, Santo Tomás la llama, no real, *in esse reali,* sino inteligible, *in esse intelligibili, in genere cognoscibili,* intencional, *in esse intentionali* [12]. Siendo por sí en su orden de ser, no implica formalmente la causalidad de una *species,* al igual que el *intelligere* no es formalmente un *dicere* [13].

---

[12] *«Sicut esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem»* (AQUINO, 1951: 1, q. 14, a. 4). De donde se sigue que lo que es conocido es, en el cognoscente, *«secundum modum intelligibilem»* (ibíd.: q. 14, a. 5), *«secundum esse intelligibile»* (ibíd.: q. 15, a. 1). *«Esse intelligibile* y *esse intentionale»* coinciden; ambos se oponen al *esse naturae* (ibíd.: q. 56, a. 2, ad 3), al *esse quod dicitur esse ratum in natura* (*De spir. Creaturis,* q. 1., a. 1, ad 11). La noción de *esse intentionale* es la más frecuentemente utilizada por Aquino para describir la *species* sensible en el medio sensible.

[13] *«Nam intelligere important solum habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per forman rei intellectae»* (AQUINO, 1951: 1, q. 34, q. 1, ad 3).

Esta delicada doctrina supone la distinción analógica de lo que es en tanto que sustancia y forma, y de lo que es en tanto que acto y ejercicio; dos nociones principalmente (esencialmente) diversas de lo que es, que la *Metafísica* de Aristóteles distingue en sus libros Z y Θ. Permite afirmar claramente la inmanencia objetiva de lo conocido en la *operación* actualmente ejercida de la potencia de conocer, como la cosa vista es en la visión, en la perspectiva de visión del ojo que la ve (en tanto que su objeto precisamente), es decir, a la vez su principio y su término [14]. Pero contradice absolutamente toda inmanencia entitativa de lo conocido en la *potencia* de conocer, según la cual el objeto revestiría en ésta un ser propio cuasiaccidental, llamado objetivo o inteligible, instrumento necesario de su re-presentación a la potencia. La intelección, según Santo Tomás (cualesquiera que sean las expresiones que el mismo Santo Tomás haya utilizado), no es representativa, en la medida en que es la información por sí del intelecto por la cosa inteligida misma. En este sentido, algunos tomistas habrían hecho bien en inspirarse en la «navaja» ockhamista, que excluye toda inmanencia objetivo-representativa del objeto conocido en el sujeto inteligente. Así por ejemplo, cuando Juan de Santo Tomás escribe a propósito de la forma objetiva de la cosa (que supone, no obstante, idéntica realmente de la cosa y distinta de ésta sólo en razón razonada): «si el objeto está ausente, de modo que no puede terminar en sí mismo el conocimiento, se requiere necesariamente que esta terminación *(terminatio)* sea reemplazada por alguna representación *(repraesentatio)*» [15], se expresa claramente como un escotista, para quien, en efecto, la forma, distinta formalmente *ex natura rei,* no está presente en sí en el intelecto, sino únicamente representada en la *species* inteligible, como se verá más adelante. Ciertamente, esta manera de hablar es quizá una licencia de lenguaje que se concede el autor; pero esta licencia es peligrosa, pues puede entrañar todo tipo de simplificaciones unívocas. Ockham lo apuntaba ya cuando juzgaba que la introducción de una representación objetiva, es decir, de una presencia en el intelecto del objeto *in esse re-*

---

[14] La forma objetiva de la cosa en tanto que principio de intelección es la *species* impresa, en tanto que término de la intelección, es la *species* expresa (Aquino prefiere, frente a estos dos términos, los de *species* o *intentio intelligibilis* y de *species* o *intentio intellecta*). Pero se trata siempre de la misma forma real en tanto que cognoscible o conocida. Hay que evitar utilizar, para describir el proceso de la intelección, el esquema siguiente, siempre susceptible de ser interpretado de manera cronológica: intelecto —*species* impresa o inteligible— intelección —*species* expresa o inteligida (verbo)— forma real de la cosa.

[15] SANTO TOMÁS, 1948: *Phil. Nat.*, IV, q. 11, a. 2, 357 b.

praesentato, o *intelligibili,* constituía una dificultad más verbal que real [16]. Es preferible pues, para un tomista, rechazar la imagen de la inmanencia representativa del objeto en el sujeto de conocimiento y sustituirla por la expresión de información de la potencia intelectiva por la forma inteligible de la cosa real, es decir, por la expresión de actuación de la potencia intelectiva por la forma inteligible de la cosa real como causa formal objetiva de la intelección. Esta formulación, en efecto, orienta al pensamiento hacia la identidad *secundum esse intelligibile* (según el ser inmaterial propio del intelecto en su ejercicio intelectivo) de la potencia inteligente del alma y de la forma inteligible de la cosa, pues implica inmediatamente la noción de la causalidad recíproca y total de la primera y de la segunda.

Mejor aún: convendría incluso rechazar la expresión *esse intentionale*, pues sugiere la presencia inmanente de una *species* cuasiaccidental que asegura el alcance objetivo de la potencia a su objeto, y por este hecho conduce a metáforas teológicas —si no idealizantes— que a la fenomenología misma y a la actual filosofía analítica les cuesta tanto desembarazarse. Pues implica que el intelecto considera de alguna manera dos objetos: el primero, el objeto que está presente en su *esse objectivum* o *intelligibile*; el segundo, el objeto real en sí, del que el primero es el *esse repraesentatum* y al cual remite «intencionalmente» según una relación predicamental de significación [17].

Parece, sin embargo, que Santo Tomás hace serios guiños a la imagen de la inmanencia del objeto en el sujeto de conocimiento. Por un lado, la repite hasta la saciedad; por el otro, no deja de mostrar que la *species* inteligible es la similitud de la cosa conocida [18]. Finalmente, llega a decir que el verbo, la *species intellecta o expresa*, es decir, la forma real de la cosa en tanto que inteligida en acto, es «significada como una cosa que procede *(res procedens)* del intelecto» [19], que el

[16] *«Non est magna difficultas nisi propter modum loquendi»* (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 36, 535). *«Difficultas plus consistit in verbis quam in re»* (ibíd.: 530). *«Magis difficultas consistit in voce quam in re»* (ibíd.: 524-525). El argumento utilizado por Ockham para mostrar la imposibilidad de todo *esse objectivum* en la intelección juega, en efecto, con las «voces» activa y pasiva del verbo; cf. *infra* p. 163.

[17] MURALT, 1987: 271 ss., 296 ss. Cf. estudio octavo (nota 28).

[18] *«Id quod intelligitur primo est res cujus species intelligibilis est similitudo* [...]; *non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus»* (AQUINO, 1951: 1, q. 85, a. 2, c. et ad 1). *«Similitudo per quam intelligimus est species cogniti in cognoscente»* (ibíd.: a. 8, ad 3). *Et passim.*

[19] AQUINO, 1961: *De veritate,* q. 4, a. 2, ad. 7.

verbo es lo que es *primo* y *per se intellectum* [20], que es «el medio por el cual el intelecto significa la cosa» [21], «aquello en lo que el intelecto ve la naturaleza de la cosa inteligida» [22]. Parece que todas estas fórmulas tienden a introducir la noción de representación en el seno del análisis de la intelección: «algo es conocido en la medida que es representado en el cognoscente, no en la medida que es existente en el cognoscente. En efecto, la similitud (del objeto) existente en la potencia cognitiva no es principio de conocimiento según el ser que tiene en la potencia cognitiva, sino según la relación que tiene con la cosa conocida. De ahí que la cosa sea conocida, no según el modo en el que la similitud tiene el ser en el cognoscente, sino según el modo en el que la similitud existente en el intelecto es representativa de la cosa» [23].

Ciertamente, todo esto es verdad, pero hay que comprender en qué perspectiva metafísica se dice. Cuando Santo Tomás escribe que la *species* inteligida o expresa es el término de la intelección en tanto que *primo* y *per se intellectum,* hay que interpretar este inteligido primero y por sí según el ejercicio, y no según la quididad, o la cualidad, es decir, como si el verbo (la *species* inteligida o expresa) fuera lo mismo que lo que es inteligido formalmente, es decir, la forma real de la cosa existente en su unidad numérica en tanto que distinta actualmente en razón. Resulta, pues, imposible admitir que la *species,* inteligible o inteligida, «exista» en el cognoscente como una forma existe cualitativamente en un sujeto físico. La similitud de la que habla Santo Tomás no es, pues, una semejanza entitativa, es decir, una relación predicamental de la representación del objeto, del *esse repraesentatum* del objeto al objeto mismo. Este vocabulario pertenece a la metafísica de lo que es en tanto que sustancia y quididad, y es utilizado por Santo Tomás para

---

[20] AQUINO, 1931: *De potentia dei,* q. 8, a. 5.

[21] Ibíd.

[22] *«Istud sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius. Et ideo comparatur ad intellectum non sicut quo intellectum non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae» (Super Evangelium S. Johannis lectura,* cap. 1, lect. 1, núm. 25, p. 8).

[23] AQUINO, 1961: *De veritate,* q. 2, a. 5, ad 17. Este texto podría ser ciertamente el que hace mayores guiños a una interpretación escotista. Parece indicar una cierta existencia entitativa de la similitud en el intelecto, pero excluye que esta existencia sea la que dé razón del conocimiento mismo. La interpretación de Juan de Santo Tomás no difiere mucho, pues ve en la *species*, a la vez, un accidente real inherente a la potencia *in genere entitativo*, y una forma cognitiva que la informa por sí y principalmente *in esse intentionali* (SANTO TOMÁS, 1948: *Phil. Nat.,* IV, q. 4, a. 1, 102 b). Juan de Santo Tomás habla aquí de la *species* sensible, pero el principio es estructuralmente el mismo.

expresar una situación de conocimiento que hay en realidad que interpretar en los términos de una metafísica de lo que es en tanto que acto y ejercicio. La *species* es así, en el orden del *esse intelligibile* (que es el del ejercicio inmaterial del inteligente y de lo inteligido), la causa formal objetiva operativa que actúa inmediatamente y por sí al intelecto que la considera. Y es en esta «actuación», en esta información operativa *in esse inteligibili* de la potencia por su objeto, en la que reside la razón formal suficiente de la similitud cognitiva, similitud que es una según la forma, como dice Aristóteles en *Metafísica* 1021 a 10. La *species* no es, pues, una representación que remite «intencionalmente» al objeto real conocido. Santo Tomás no deja de repetirlo: no es lo que es conocido inmediatamente y por sí [24], no es el *primo* y *per se intellectum* que permitiría llegar a un *secundo intellectum,* el cual sería la forma real de la cosa existente [25]; es aquello por lo que el intelecto es en acto, aquello por lo que el intelecto intelige; actuación que hay que comprender no en el sentido de una instrumentalidad, sino en el sentido de la causalidad recíproca de estas dos causas totales que son, en su género, el intelecto mismo y la forma de la cosa inteligida.

Decir lo contrario es lo propio de una posición escotista, y los tomistas que han estado tentados de admitir una cierta información entitativa cualitativa del intelecto por la *species* inteligible, se han visto en la obligación de tratar de mantener, de una u otra manera, la inmediatez de la información del intelecto por la forma inteligible. Juan de Santo Tomás es uno de los que han tratado, de manera original y vigorosa, de anular los efectos engañosos de la inmanencia entitativa de la *species* en el intelecto, al elaborar la doctrina del verbo, de la *species* inteligida o expresa, como signo formal. La *species* inteligida, bajo esta perspectiva, es un «signo formal que no conduce a la potencia ni le representa el objeto a partir de un conocimiento anterior, sino que la conduce inmediatamente a los objetos representados» [26]. Lo que supone que «por el mismo conocimiento son alcanzados, por sí, tanto el concepto como la cosa concebida, y que (el intelecto) no llega al conocimiento de la cosa concebida a partir del conocimiento de este (concepto)» [27]. El concepto no es un signo instrumental (puesto que no es

[24] AQUINO, 1951: 1, q. 85, a. 2; *In Aristotelis librum de anima commentarium*, III, lect. 8, núm. 718; AQUINO, 1961: II, cap. 75, núm. 1550, etc.

[25] *«Intellectus noster fit in actu per forman rei intellectae»* (AQUINO, 1951: 1, q. 34, a. 1, ad 3).

[26] SANTO TOMÁS, 1948: *Ars logica*, II, q. 22, q. 2, 704 b.

[27] Ibíd.: 705 b.

un objeto conocido anteriormente) que conduzca, a partir del conocimiento que el sujeto pueda adoptar de él, al conocimiento de la cosa que él significa. Es un término intrínseco de la intelección por el que la cosa misma resulta conocida y presente al intelecto en acto [28]. No es un término medio conocido en sí mismo (lo que es propio de un instrumento exterior); es un término medio interno, «en el cual el intelecto intelige dentro de sí mismo. Es un signo formal *(signum formale)*» [29]. En este sentido, «el concepto no se dice que representa en tanto que es conocido anteriormente al modo de un objeto extrínseco, de manera que (ser) conocido sea [para él] una denominación extrínseca, sino como un (objeto) conocido intrínseco, es decir, como un término del conocimiento en el seno de la potencia». Se puede decir así conocido *ut quod*, «no como una cosa conocida extrínseca, sino como aquello en lo que está contenida la cosa conocida en el seno del intelecto» [30]. Considerar el verbo, la *species* inteligida, como un puro signo que no tiene necesidad de ser conocido como cosa antes de ser conocido como significante, es considerarlo como un signo desprovisto de toda función objetivamente mediadora; es ver, por consiguiente, una pura relación ejercida en y por el acto de intelección, definida como el efecto inmediato de la actuación operativa de un sujeto eficiente por su causa formal objetiva. He aquí un último esfuerzo por neutralizar la tentación de atribuir una realidad objetiva a la *species* inteligida o expresa, sin dejar de conceder una cierta presencia «intencional» al término del acto de inteligir. Saliendo airoso de este ejercicio de cuerda floja, Juan de Santo Tomás no manifiesta menos que sufre la influencia escotista que combate, pues habla, como Escoto, de la actuación «entitativa e intencional» del intelecto por las *species*, «en lugar de los objetos» [31].

---

[28] Ibíd.: 704 a.

[29] Ibíd.: 705 a-b.

[30] Ibíd.: 705 b.

[31] Juan de Santo Tomás habla de la potencia sensitiva, de la que se puede, en efecto, pensar que está afectada por el objeto sensible, es decir, por la forma sensible de éste: de manera natural en el órgano sensitivo y de manera «intencional» en el sentido propiamente dicho, a la vez, por consiguiente, *«per accidens et in genere entitativo* y *per se et in genere cognoscitivo»*. Remite además a AQUINO, 1951: 1, q. 79, a. 2, donde Aquino habla del *pati* del intelecto (SANTO TOMÁS, 1948: *Phil. Nat.*, IV, q. 4, a. 1, 102b-103 a). En todo caso, la expresión: «la potencia sensitiva es actuada por las *species* en lugar de los objetos *(vice objetorum)*» no es admisible en el estricto sentido aristotélico tomista. Hay una semejanza interesante entre esta concepción del signo formal, como relación pura no mediatizada, y la concepción suareciana del modo de unión sustancial, intermediario no mediatizado de la materia y de la forma; cf. estudio segundo, 120.

2. Estructura de pensamiento tomista y estructura de pensamiento escotista

La interpretación expuesta aquí de la noética tomista echa por tierra algunos de los hábitos recibidos. Ciertamente presenta dificultades, y será fuertemente discutida, pero estas dificultades son, como dirá Ockham, más verbales que reales, y es previsible que las críticas que se le dirigirán, tendrán su punto de partida precisamente en la perspectiva que cuestiona. Pues, una vez más, es necesario haber captado la significación profunda de la distinción aristotélica de la sustancia y del acto, de la quididad y del ejercicio, para comprender su estructura y legitimidad. Sustancia y acto, quididad y ejercicio son, en efecto, para el aristotelismo auténtico, *primo diversa*; y el segundo de estos términos, en cada uno de los pares mencionados, no podría reducirse a ser más que un (simple) «accidente» del primero, tal y como la filosofía occidental ha tendido siempre a pensar en su corriente dominante: desde la doctrina de la esencia y de la existencia de Gilles de Rome a la interpretación de Aristóteles por Pierre Aubenque.

En efecto, decir que el acto es un «accidente», un «modo» de la sustancia, es perder de vista la primacía irreductible e inmediata, analógica y trascendental, de la distinción de uno y de otro. Supone reconducir el acto y el ejercicio a la sustancia y a la quididad, «formalizar» la reflexión filosófica (en el sentido de los *formalizantes* medievales), reducir la metafísica a lo que frecuentemente ha sido llamado después sustancialismo, esencialismo, e incluso «cosismo». Duns Escoto ofrece del esencialismo la forma sin duda más potente, la misma que ha reinado en la filosofía occidental, y la que continúa haciéndolo sobre una parte considerable del pensamiento contemporáneo, tal y como veremos. Consiste en no ver en la noción de ser *(ens)* más que un solo significado unívoco, distinto formalmente *ex natura rei*, hasta el punto de que pueda decir de toda «entidad» diferente del ser unívoco que es un modo de éste, un ser menor (diminuto), si no un no-ser puro y simple, tal y como Aristóteles reprochaba a los eleatas y a Platón haberlo hecho, para permitir a su metafísica del uno dar razón de lo múltiple: «decir que, si nada es distinto al lado del ser mismo (παρ αύτό τό όν), todo es uno, es absurdo» [32]. Esto es, a los ojos de Aristóteles, sumergirse en dificultades arcaicas, pues según él no es necesario «mostrar que el no-

[32] *Física*, I, 3, 187 a 6.

ser es» para hacer comprender que el ser-otro es, es decir, que el ser es dicho en varios sentidos [33].

Y Duns Escoto se hace eco de esta visión platónica de la necesidad de ser del no-ser en su doctrina del *ens* unívoco y de su diferencia última. En efecto, para él la serie de los conceptos unívocos se resuelve en dos conceptos últimos contrarios: uno, que es determinable absolutamente con respecto a cualquier otro; y otro que es determinante absolutamente, «de manera que el análisis *(resolutio)* se detiene en conceptos simplemente simples *(simpliciter simplices)*, a saber, en un concepto solamente determinable, que no incluye nada que lo determine, y en un concepto sólo determinante, que no incluye ningún concepto determinable. Este concepto sólo determinable es el concepto de ser *(conceptus entis)*, y el [concepto] solamente determinante es el concepto de diferencia última. Estos [conceptos] serán, pues, principalmente diversos *(primo diversi)*, aunque uno no contenga nada del otro» [34]. Una diferencia que no contiene nada del ser es una noción que niega la analogía fuertemente afirmada por la *Metafísica* de Aristóteles (B, 3, 998 b 22), y que une, claramente, la tesis de la univocidad del ser a la de la necesidad del no-ser, para fundar la alteridad o la diferencia del ser [35]. Entraña una revisión total de la perspectiva aristotélica: al decirse el ser unívocamente, materia y potencia son, de alguna manera, forma y acto por sí, lo que supone el rechazo de la noción de causalidad recíproca de causas totales en favor de la noción de causalidad concurrente no recíproca de causas parciales, puesto que, a partir de ahora, cada causa puede ejercer su causalidad por sí, y no como efecto de su recíproca. Como se ha visto más arriba, esta nueva doctrina de la causalidad concurrente de causas parciales implica la doctrina de un conocimiento independiente de la causalidad de su objeto, y de una praxis no finalizada por sí, es decir, sustancialmente libre, en una libertad de indiferencia [36]. ¡Impresionante estructura de pensamiento! Se debe al genio de Duns Escoto haberla concebido. Tendrá un inmenso futuro, a pesar de lo que se pueda pensar al respecto.

---

[33] *Metafísica*, N 2, 1089 a 1-6. Cf. IV, 2, 1003 a 33. Cf. AUBENQUE, 1962: 152 ss. MURALT, 1985a: 140 ss.

[34] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 3, 1, q. 3, núm. 133, III, 82.

[35] Resulta significativo constatar que Pierre Aubenque llega a interpretar unívocamente la noción de ser como Escoto. Cf. MURALT, 1985a: 56, n. 51.

[36] Cf. estudio primero (34 ss.). Más precisamente, estudios cuarto y octavo (277 ss., 428 ss.).

Se puede observar la importancia metafísica de la confrontación de la noética tomista y la noética escotista. El aristotelismo de Santo Tomás le permite afirmar que la información operativa del intelecto por el objeto inteligible es una actuación por sí, causando la identidad inmediata y por sí de uno y del otro en el orden del *esse intelligibile,* que es el de su ejercicio inmaterial actual. El *esse intelligibile* del objeto en el cognoscente manifiesta pues un ejercicio del ser, irreductible y primero en relación con todo ser sustancial, o incluso accidental, que pueda serle comparado. No será concebido como un *tertium quid* intermediario entre el acto de intelección y la cosa conocida, no será considerado menor *(diminutum)* que el primero y el segundo, en tanto que uno y otro existen *simpliciter,* tal y como Duns Escoto dirá del *esse repraesentatum* del objeto inteligible en la *species.* Santo Tomás lo pensó, sin embargo, en su obra de juventud, el *Comentario a las Sentencias,* donde describe al ser que está en el alma como un *ens intentionale, incompletum y diminutum* [37]. Renunció, no obstante, en sus obras posteriores a calificar el *esse intelligibile* como *esse diminutum,* al ser más consciente —sin duda por su práctica intensiva de Aristóteles— de la necesidad que hay de distinguir la sustancia y el acto, la quididad y el ejercicio, y, en el caso concreto, la sustancia del alma intelectiva y el ejercicio de su operación.

El examen de la distinción entre la potencia operativa o intelecto y su operación es ciertamente significativa. En el orden metafísico de la sustancia y de la quididad, la operación es el accidente de la potencia. En el orden metafísico del acto y del ejercicio, la operación es el acto de la potencia, es decir, su perfección de ser, sin y fuera de la cual la po-

[37] *«Ens dicitur dupliciter, scilicet ens completum, id est habens esse fixum in natura, et ens incompletum, scilicet via in ens completum, ut motus, habens aliquid simile cum ente quod est in anima, quod est ens diminutum»* (ESCOTO, [1891]: 4 S, dist. 1, q. 1, a. 4, q. 2). *«Ens incompletum duplex: scilicet pure intentionale, ut ens in anima, et ens simile enti intentionali, ut ens spirituale, et hujusmodi entia consueverunt intentionis nominari, et habent aliquid simile cum ente in anima, quod est ens diminutum, sicut quia sacramenta non faciunt effectum spiritualem nisi in quantum sunt instrumenta, ideo virtus spiritualis in eis non est quasi ens fixum, sed est sicut ens incompletum»* (ibíd.). La doctrina que se desprende de estos textos es discutible. Se desarrolla, en Tomás, en la doctrina constante de la *intentio transiens* (del viviente en la semilla, del agente en el instrumento, de la eficacia divina en el sacramento), *intentio* que manifiesta, en efecto, una eficacia derivada, diminuta, transitiva. Pero, si es aplicada estrictamente al caso de la *intentio quiescens* en el alma, corre el riesgo de concluir en un intermediario objetivo entre el acto de conocimiento y la cosa conocida, dotada de un *esse deminutum.* Cf. HAYEN, 1954, y SIMONIN, 1930.

tencia absolutamente no es. La operación es, pues, según el primer punto de vista, un ser accidental, segundo, «disminuido»; según el segundo punto de vista, es un ser por sí, un principio de ser. Paradójicamente, el punto de vista de la sustancia y de la quididad, que es el de la forma, funda una interpretación «material» de la noción de operación; mientras que el punto de vista del acto y del ejercicio, que es el del fin, funda una interpretación «formal» de esta misma noción. Los dos puntos de vista conducen a una definición verdadera de la noción de operación, pero mientras la primera lo es por accidente, la segunda lo es propiamente y por sí. Se encuentra aquí, como es evidente, la analogía de la noción de causa, la cual se dice de modo múltiple, principalmente como forma y como fin, y se puede comprender de esta manera: por un lado, que tanto el *esse intelligibile* de la cosa conocida en el cognoscente como el *esse intelligibile* de la sustancia intelectiva considerada en su operación actual [38], es segundo en relación con el *esse ratum et firmum* de la sustancia intelectiva misma (si es considerado bajo la perspectiva de lo que es como sustancia y como quididad); por el otro, que es primero y por sí, si es considerado en la perspectiva de lo que es como acto y como ejercicio; finalmente, que la primera perspectiva debe ser considerada como verdadera materialmente y por accidente, mientras que la segunda debe serlo como verdadera formalmente y por sí.

Por consiguiente, conviene interpretar sistemáticamente todas las expresiones que Santo Tomás utiliza para describir el proceso intelectivo, en la perspectiva de la metafísica de lo que es como acto y como ejercicio, sin olvidar lo que la perspectiva analógicamente correlativa de la metafísica de lo que es como sustancia y quididad puede aportar de pertinente, sabiendo que el lenguaje humano se adecúa más a la metafísica de la sustancia (y del accidente) y que el intelecto debe realizar un gran esfuerzo de clarificación para evitar las simplificaciones unívocas que induce [39]. Todas las metáforas, como la de la inmanencia del objeto conocido en el cognoscente, mostrarán en estas condiciones su verdadero sentido metafísico, el cual se reduce a la estructura de pen-

[38] Recuérdese aquí el punto de vista de ARISTÓTELES, *De Anima,* III, 2, 425 b 25-27: «el acto del sentido y el acto de la sensación es el mismo y único, pero el ser (εἶναι) de ambos no es el mismo». Se sabe que este «ser» es el ser del sentido en acto y del acto de sensación en tanto que distintos en razón (λόγω). Cf. estudio segundo (92-93).

[39] Tal metafísica, unívoca, es la que rige la crítica que dirige BENVENISTE, 1966: 63 ss. Benveniste considera que Aristóteles proyecta en el ser real las categorías lógico-gramaticales que distingue en su tratado de las *Categorías*.

samiento siguiente, demasiado simple en verdad y formalmente contraria a la que acaba de ser esbozada por Duns Escoto: el ser se dice de modo múltiple, principalmente como sustancia y como acto [40]; las causas por sí son causas recíprocas y totales una de la otra; la información del intelecto por su objeto es una actuación operativa inmediata y por sí que no requiere de suyo ningún intermediario objetivo ni representativo; la finalización de la voluntad por su bien propio es, por lo mismo, una actuación operativa inmediata y por sí, que no requiere de suyo ninguna prescripción legal, incluso si ésta es necesaria como condición «material» de su ejercicio [41]. Es precisamente la duda con respecto a este punto de la información inmediata y por sí del intelecto por su objeto lo que permitirá plantear la crítica dirigida a la presente interpretación de la noética de Santo Tomás. Pues niega, en efecto, todo intermediario representativo, en oposición a la tradición de pensamiento que nace de Duns Escoto, sin perder por ello de vista que la imperfecta inteligibilidad del objeto del intelecto exige que su forma sea distinta en razón razonada, a fin de poder ejercer su causalidad propia de principio y de término objetivo de intelección. Esto es lo que aparece perfectamente al examinar la noética escotista y la doctrina del significado proposicional de Gregorio de Rímini que deriva de ésta.

3. La necesidad de una *species* representativa en Duns Escoto

La síntesis escotista, en efecto, no conserva nada de la noética tomista. Su doctrina de la distinción formal *ex natura rei* muestra que los aspectos objetivos que el intelecto aristotélico distingue en razón en la unidad numérica de la cosa existente, son ya distintos actual y formalmente por sí mismos, por la naturaleza misma de la cosa. El proceso intelectivo, parece, debería ser considerablemente simplificado. Si las formas de la cosa que se quiere conocer son ya, en tanto que formas, actualmente distintas, el intelecto debería poder, en efecto, contentarse con una intelección intuitiva que las aprehendiese en su presencia en sí,

[40] Hay que añadir: y como uno, puesto que la *Metafísica* de Aristóteles se construye según la analogía de las causas formal, final y ejemplar de lo que es, según la sucesión de los tratados de la sustancia (Z) del acto (Θ) y del uno (I). El uno, causa ejemplar de lo que es, no es, sin embargo, el uno trascendental.

[41] La finalización inmediata y por sí de la voluntad por el bien es descartada por Duns Escoto; después negada formalmente por Ockham. Cf. estudios cuarto y octavo (242 ss.; 393 ss.).

inmediata y actual. Este ideal, o más bien, este estado naturalmente intuitivo del intelecto, resulta, sin embargo, imposible: de hecho, en razón del pecado original (de una manera demasiado ambigua, es cierto), el intelecto humano está impedido para ejercer su naturaleza intuitiva; procede abstractamente a partir de la percepción sensible del singular concreto, por el fantasma de la imaginación, hasta la intelección del universal [42]. No es que las formas reales de la cosa dejen de ser formalmente distintas *ex natura rei;* existen, en su distinción formal misma, como singulares; es el modo abstractivo del intelecto el que exige que éste inteliga el objeto bajo la razón de universal. La abstracción del intelecto agente tiene, pues, por efecto el hacer de un representante singular de un singular, es decir, de la imagen que representa una cosa concreta e individual, un representante singular de un universal, la *species* inteligible que representa el objeto universal: «como el universal en tanto que universal no es nada en la existencia, sino que únicamente es en alguna [cosa] a la que representa bajo una tal razón, estas palabras no tendrán ningún sentido si no es porque el intelecto agente hace de lo que era un representante de singular un representante *(repraesentantivum)* de universal, de la manera que sea entendido este «de»: material o virtualmente» [43].

La *species* deja de ser lo que era para Santo Tomás: la forma real misma de la cosa concreta, distinta en razón y, por lo mismo, inteligible objetivamente, ya no es el principio formal de la intelección. Producida eficazmente por la causalidad concurrente del intelecto agente y de la imagen [44], representa el objeto inteligible bajo su razón de universal, al intelecto posible, el cual podrá a partir de ahora encontrar en ella su objeto propio y adecuado, al tener ella el ser «de alguna forma real en la existencia a la que representa formalmente el universal como universal» [45]. En pocas palabras, representa el objeto en lo que tiene de

---

[42] Escoto, 1950: 1 S, dist. 3, p. 1, q. 3, núm. 187, III, 113-114; ibíd.: 2 S, dist. 3, 2, q. 1, nn. 289-290, VII, 535-537. Se puede observar en estos textos, algo confusos, que el estatuto abstractivo del intelecto es un estatuto «natural no absolutamente natural», que es debido al pecado original como su castigo propio, que oscurece la visión intuitiva del intelecto, y que exige un cierto concurso de las potencias del alma, característica del «estado actual» del alma *(pro statu isto).*

[43] Ibíd.: 1 S, dist. 3, 3, q. 1, núm. 360, III, 218.

[44] *«Argentia talis praesentiae objecti, scilicet phantasma et intellectus agens, sunt sufficienter approximata intellectui possibili, et agunt per modum naturae, et ita causant necessario in illo illud (repraesentantivum) cujus ipse est receptivus»* (ibíd.: núm. 366, III, 223).

[45] *«Actio realis (intellectus agentis) non terminatur nisi ad repraesentativum ob-*

éste, y suple su papel, *tenens, suplens vicem objecti* [46]. Deja de ser, por consiguiente, forma real de la cosa existente misma, inteligida actualmente como distinta en razón, por la «actuación» inmediata que ejerce por sí sobre el intelecto; como el verbo, la *species* inteligida o expresa de la crítica tomista. Para Duns Escoto, en efecto, el verbo es la *conceptio mentis,* en el sentido real y subjetivo del acto mismo de intelección. No pertenece a la memoria *(memoria),* es decir, al intelecto en tanto que informado por la *species* inteligible; no es una *species*, ni un *habitus* intelectual, es «el acto de inteligencia *(intelligentia)* producido por la memoria perfecta; no tiene el *esse* sin la intelección actual» y como tal representa, es decir, participa representativamente del Verbo divino [47].

La razón de esta necesaria representación aparece con toda claridad. El intelecto no puede producir su acto de intelección si su objeto no está presente [48]. Ahora bien, el intelecto no puede inteligir el singular, puesto que, *pro statu isto,* en el estado de naturaleza caído del hombre y del intelecto, éste no se le presenta por sí [49]. Duns Escoto lo explica cuando distingue la *notitia* intuitiva de la *notitia abstractiva.* En el primer caso, el objeto está presente en sí, en tanto que cognoscible

---

jecti sub ratione universalis; ergo realis actio intellectus agentis terminatur ad formam aliquam realem in existentia quae formaliter repraesentat universale ut universale, quia aliter non posset terminari actus ejus ad universale sub ratione universalis» (ibíd.: núm. 360, III, 218).

[46] *«(Species est) aliquid tenens vicem objecti vel repraesentans ipsum»* (Escoto, 1950: 1 S, dist. 3, 3, q. 2, núm. 529, III, 315), *«supplet vicem objecti»* (ibíd.: *RP,* 1, dist. 36, q. 2, núm. 16, XXII, 437). Escoto llega incluso a decir que suple al objeto, *supplens objectum* (ibíd.: 1 S, dist. 3, 3, q. 2, núm. 500, III, 296, *adnotatio*). Está claro que una *species* así concebida es ventajistamente reemplazada por el nombre y por su función de sustitución operatoria *(suppositio),* tal y como mostrará Ockham.

[47] Ibíd.: 1 S, dist. 27, q. 1-3, nn. 46-47, VI, 83.

[48] *«Intellectus non potest habere actum nisi circa obetum sibi praesens* [...]. *Nihil enim sufficienter natum est gignere notitiam actualem nisi habeat objectum prius naturaliter quam actum, praesens sibi in se vel in aliquo repraesentante»* (ibíd.: 1 S, dist. 3, 3, q. 1, nn. 368 y 375, III, 224 y 228). Cf. Escoto, [1891]: *Quodl.* 15, núm. 7, XXVI, 137.

[49] El singular, sin embargo, es, de derecho, inteligible; de ahí que Escoto pueda escribir en el momento en el que va a desarrollar una teoría del conocimiento representativo del universal: *«sive singulare intelligatur sive non, non curo modo»* (ibíd.: núm. 348, III, p. 209). Cuando habla en primera persona es porque tiene conciencia de expresar una opinión poco corriente. Cf., por ejemplo igualmente, el pasaje donde trata sobre la composición del *esse*, correlativa al de la quididad cuyas formas son distintas actualmente *ex natura rei* (Escoto, [1891]: 4 S, dist. 11, q. 3, núm. 46, XVII, 429). Cf. estudio segundo (68).

en acto; el intelecto no tiene aquí que producir en primer lugar una *species* representativa como condición o principio del acto de intelección; produce inmediatamente, según una primacía de perfección y de generación a la vez, el acto de intelección. Por el contrario, en el caso de la *notitia abstractiva,* el objeto no está presente en sí en tanto que cognoscible en acto, y el intelecto debe producir en primer lugar una forma, una *species*, en la que el objeto le esté presente (representado) como cognoscible en sí, para pasar a continuación al acto de aprehender este objeto que le es así «objetuado». La producción de la *species* representativa es, pues, un acto llamado primero según la generación, mientras que la intelección misma del objeto representado es un acto llamado primero según la perfección, pues es en vista de este acto de intelección que la *species* es producida. «Tal es el caso en la propuesta [presente]. Los sensibles no están por naturaleza presentes en sí al intelecto bajo la razón de inteligible en acto; al contrario, no pueden estar presentes [al intelecto] más que en la *species* inteligible, y esto en el conocimiento abstractivo, del que hemos tratado aquí» [50].

El intelecto no puede pues, *pro statu isto,* inteligir inmediatamente el singular sensible. No puede tampoco inteligir inmediatamente las formas, aunque distintas actualmente *ex natura rei,* que contiene. Debe representarlas en *species* apropiadas, como inteligibles en acto bajo su razón de universalidad, y sólo el intelecto agente puede producir tales *species* representativas, pues sólo él puede «hacer de un representante «de» singular un representante «de» universal» [51], es decir, «transferir» la *species* del orden del singular sensible al orden del universal inteligible. Bajo esta condición, el objeto inteligible, en tanto que universal, puede preceder al acto de intelección, lo que es necesario, puesto que «el objeto en su razón de objeto precede al acto», y, en el caso del conocimiento abstractivo, debe ser representado en una forma real, término real de la acción del intelecto agente, antes de que el acto de la intelección pueda incluso ser producido [52].

---

[50] Escoto, 1950: 1 S, dist. 3, 3, q. 1, núm. 398, III, 243.

[51] Ibíd.: núm. 360, III, 218.

[52] *«Ergo (intellectus agens) potest habere actionem realem* [...]. *Ergo (terminus realis actionis intellectus agentis) tantum recipitur in intellectu possibili, quia intellectus agents nullius est receptivus. Illud primum causatum non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis est universale in actu, quia (transfert de ordine in ordinem)»* (Averroes, *De anima,* comm. 8). *«Universale autem in actu praecedit actum intelligendi, quia objectum sub ratione objecti praecedit actum»* (ibíd.: núm. 359, III, 216-217).

Así pues, Duns Escoto puede responder a la sólida objeción de Enrique de Gante, que negaba la necesidad de toda *species* inteligible precediendo naturalmente al acto de inteligir, y para quien el representante suficiente del objeto inteligible era el fantasma de la imaginación [53]. Esta interpretación de la unión operativa del sentido interno y del intelecto está evidentemente demasiado próxima al aristotelismo para seducir a un partidario de la distinción formal. Pues, al igual que para Duns Escoto la materia es por sí un cierto acto entitativo [54], por lo mismo, el intelecto está lo suficientemente separado de la sensibilidad —no sólo según la quididad, sino también según la operación— para ser independiente de ella en la producción del conocimiento intelectual. Duns Escoto no niega, sin embargo, que el objeto inteligible pueda estar presente de alguna manera al hombre en el fantasma de la imaginación, pero la naturaleza intelectual, esto es, el intelecto en su razón formal, repugna a esta dependencia, la cual le envilecería: «Aunque esto suponga que el hombre pueda tener el objeto presente a sí mismo en el fantasma, en tanto que es hombre, la naturaleza intelectual del hombre, en tanto que es intelectual, no tiene el objeto lo suficientemente presente si no lo tiene más que bajo la presencia pobre de la potencia de la imaginación *(in praesentia mendicata a virtute phantastica)*. Es envilecer mucho la naturaleza intelectiva, en tanto que intelectiva, apartarla de lo que es su perfección de potencia cognitiva». Pues, «es un gran envilecimiento *(magna vivificatio)* para la naturaleza intelectual, en tanto que es intelectual, que no pueda tener presente en sí misma [su] objeto, fuera de [toda] presencia empobrecedora de las potencias inferiores con las que está unida de manera contingente en su razón de potencia, mientras que, sin embargo, las otras potencias inferiores [sí] pueden tener [su] objeto presente de esta manera en ellas». La presencia del objeto en el fantasma no es, pues, suficiente para proporcionar al intelecto el representante adecuado de su objeto, condición previa necesaria de su acto de intelección. Lo que se le concede a las potencias cognitivas inferiores (tener su objeto presente en sí) es necesario, pues, concederlo *a fortiori* al intelecto, en razón de su dignidad superior: «aunque el intelecto pueda tener [su] objeto presente a sí mismo en la potencia inferior, [ésta] no puede sin embargo preceder al acto de inteligir según una presencia perfecta *(summa praesentialitate)*. Ahora bien, al igual que se le concede a las otras potencias cognitivas, por lo

[53] Ibíd.: núm. 340, III, 205-206. Enrique de Gante se aproxima, sin embargo, más a Escoto que a Aquino, pues admite un representante del objeto inteligible.

[54] ESCOTO, 1891: 2 S, dist. 12, q. 1, XII, 546 ss.

mismo, incluso con más razón, hay que conceder a esta potencia [intelectiva] que el objeto [le] esté supremamente presente, tanto como pueda estarlo, y antes del acto de conocer. Y esto no está asegurado *(salvatur)* más que en la *species* inteligible» [55].

4. El objeto representado, término absoluto e intencional

Resulta que la distinción entre el representante del objeto inteligible y el objeto inteligible representado, explicitada por Enrique de Gante según una estructura de pensamiento cercana a la unión operativa de la sensibilidad interna y del intelecto (tal como lo concibe el aristotelismo), se traslada al interior del intelecto, y adopta la forma de una superposición de dos «formalidades» distintas en el seno de la *species* inteligible. Pues, si ésta es una forma real producida por el intelecto agente en el intelecto posible, representa como tal el objeto inteligible, es decir, «contiene» de alguna manera este objeto en sí misma.

El intelecto agente es, en efecto, tal y como se ha dicho, una causa eficiente real. Su acción también es real, como su efecto. Al transformar el fantasma de la imaginación en un representante del universal inteligible, lo produce como una forma real, como un accidente real del intelecto posible [56]. Y es en esta forma real, designada por Duns Escoto como *species* inteligible, en donde es representado el objeto inteligible, como en una imagen o similitud de éste [57].

Conviene sopesar las expresiones utilizadas aquí. Duns Escoto dice que la *species* inteligible es una forma real. Es causada por causas reales y eficientes: el intelecto agente y el fantasma de la imaginación, que actúan de modo natural [58], afectan al intelecto posible de una pasión real [59].

---

[55] Escoto, 1950: 1S, dist. 3, p. 3, q. 1, núm. 369, III, 224-225, y núm. 399, III, 245 (nota). Este último texto es completado por el de la edición Vivès (Escoto, [1891]).

[56] Ibíd.: núm. 360, III, 218. Cf. ibíd.: 1 S, dist. 3, 3, q. 2, núm. 500, III, 296: *«accidit speciei in quantum est causa partialis respectiactus intelligendi, concurrens cum intellectu ut alia causa partiali, quod ipsa perficiat intellectum».*

[57] *«Per illam speciem genitam, quae est imago (objecti) gignentis»* (ibíd.: 1 S, dist. 3, p. 3, q. 1, núm. 382, III, 232). *«Species illa quae est similitudo, et per quam intellectus assimilatur cognitioni productae»* (ibíd.: q. 2, núm. 544, III, 325). Cf. ibíd.: q. 1, núm. 373, III, 226.

[58] Ibíd.: q. 1, núm. 366, 223.

[59] *«Intellectus non tantum patitur realiter ab objecto reali imprimente talem speciem realem»* (ibíd.: q. 1, núm. 386, III, 235).

En el *Ordinatio,* Duns Escoto no dice expresamente que la *species* inteligible lleve o contenga al objeto inteligible, sino únicamente que el objeto, según su *esse repraesentatum,* «acompaña» a la *species* inteligible como su «término intencional»: «la acción del intelecto agente termina en una forma real en la existencia, por la cual es formalmente representado el universal como universal, forma real a la que acompaña *(concomitatur)* el término intencional *(terminus intentionalis),* es decir, el objeto según el *esse repraesentatum* que hay en la *species*» [60]. La relación de la *species* inteligible con el objeto inteligible es, pues, la relación de un representante con un representado, no como quizá estaríamos tentados de decir, la relación de una representación con una cosa exterior (llamada representada en denominación extrínseca), sino como la relación de un representante con lo que está en él representado en denominación intrínseca: el representante, que es la *species,* siendo, según la fórmula del *Quodlibet* 13, «la similitud que contiene representativamente lo mismo de lo que ella es la similitud» [61]. La *species* inteligible, se ha dicho, representa en efecto el objeto inteligible al intelecto posible, puesto que el objeto inteligible no puede estar presente en sí al intelecto posible, al menos *pro statu isto.* La *species* inteligible es, pues, aquello en lo que el objeto se presenta al intelecto [62] bajo la razón de cognoscible o de representado *(sub ratione cognoscibilis seu repraesentati)* [63], en una palabra, según un *esse intelligibile,* que, como el *esse repraesentatum,* es una denominación intrínseca del objeto propuesto en la *species,* y no como en Santo Tomás, el ser actual según el ejercicio que hacen a la vez el intelecto y el inteligible en el acto de intelección. En una *species* así concebida, precisa aún más Duns Escoto, el objeto tiene un *esse cognitum habitualiter* [64], y no es más que en y

[60] Ibíd.: 1 S, dist. 3, p. 3, q. 1, *Appendix* A, III, 363.

[61] *«Species vel similitudo repraesentative continens ipsum cujus est similitudo»* (Escoto, [1891]: *Quodl.* 13, núm. 10, XXV, 522).

[62] *«Illa forma per quam objectum est praesens (intellectui)»* (Escoto, 1950: 1 S, dist. 3, p. 3, q. 1, núm. 339, III, 205); *«sufficeret species intelligibilis in qua (intellectus) haberet objectum praesens ad quod converteretur»* [es Enrique de Gante quien habla aquí contra Escoto, ibíd.: q, núm. 343, III, 207]; *«cum universale* [...] *tantum sit in aliquo ut repraesentante»* (ibíd.: núm. 360, III, 218); *«objectum intelligibile, praesens in se vel in specie intelligibili»* (ibíd.: q. 2, núm. 497, III, 294), etc.

[63] *«Per illam speciem genitam, quae est imago (objecti) gignentis, est objectum praesens sub ratione cognoscibilis seu representati»* (ibíd.: q. 1, núm. 382, III, 232). El *seu* es importante. Manifiestamente indica que es en tanto y puesto que representado que el objeto es inteligible, e inteligible solamente.

[64] *«Per intellectionem objectum habet esse in anima actualiter cognitum quod*

por la intelección que adquiere formalmente un *esse cognitum actualiter,* lo que confirma la no-distinción del verbo, de la *species* inteligida o expresa, con el acto de intelección [65]. En el sentido más formal, el objeto no tiene en la *species* inteligible más que un *esse intelligibile,* en la medida que es en ella según un *esse repraesentatum.* Pero en la misma medida, tiene igualmente un *esse intentionale* [66], puesto que es, como tal, el objeto real mismo en un ser llamado representado en denominación intrínseca, mientras que el objeto en su realidad en sí en la existencia no puede ser llamado representado más que en denominación extrínseca [67]. El objeto representado por la *species* inteligible es, a la vez, un *término absoluto* (puesto que en él termina y se detiene el acto de la intelección) y un *término intencional* (puesto que es el *esse repraesentatum* en denominación intrínseca del objeto en sí en su existencia propia) [68].

Esta singular situación expresa un rasgo no menos destacable de la noética escotista. En la *species* representativa, el objeto es, según su *esse repraesentatum*, lo que es según su *esse reale* en la existencia. Ockham precisa esta posición para criticarla, diciendo: «[el universal] es una cierta [entidad] constituida [por el intelecto] *(quoddam fictum)* que tiene *in esse objectivo* un *esse* tal como [el] que tiene la cosa exterior *in esse subjectivo*» [69]. Descartes mismo, buen escotista, retoma la misma idea en las *Réponses aux premières objections* [70]: «la idea del

---

prius tantum habuit esse habitualiter (cognitum)» (ibíd.: q. 1, núm. 387, III, 235. Cf. ibíd.: *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicarum Aristoteles,* VII, q. 18, n. 7; VII, 457a).

[65] Cf. nota 47.

[66] Escoto anota que en la *species,* a la que compete afectar al intelecto según una pasión o una acción real, *objetum habet esse intentionale* (ibíd.: 1 S, dist. 27, q. 1-3, núm. 54, VI, 86).

[67] Es Ockham quien utiliza las nociones de denominación extrínseca y denominación intrínseca para desbaratar las ilusiones escotistas del *esse repraesentatum* e *inteligible.* Cf., por ejemplo, a propósito de la idea divina, OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 43, q. 1-3, núm. 54, VI, 86).

[68] La *species* es una *qualitas absoluta*: por un lado *per se principativa actus*, y por otro *similitudo objecti*, no en tanto que sea relación real, sino en tanto que es *ex natura sua quaedam forma imitativa et repraesentativa objecti* (ESCOTO, [1891]: *Quodl.* 13, núm. 32, XXV, 582).

[69] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 2, q. 8, II, 271-272. Cf. OCKHAM, 1974: *Expositio in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, I, proemium, párr. 7, II, 360; *et tamen est tale in esse ficto quale est aliud extra.*

[70] DESCARTES, [1897]: *Réponse aux premières objections*, AT, IX, 82.

sol es el sol mismo existente en el pensamiento, no en verdad formalmente, como es el cielo, sino objetivamente, es decir, a la manera en que los objetos acostumbran a existir en el entendimiento». Esta identidad formal por distinción *ex natura rei* del inteligible en su *esse objectivum* y en su *esse reale* [71], asegura en el conocimiento la correspondencia entre lo representado en denominación intrínseca (el objeto *in esse intelligibili*) y lo representado en denominación extrínseca (el objeto *in esse reali*). Es el análogo escotista de la identidad del inteligente en acto y de lo inteligido en acto en su *esse inteligibile* propio como el tomismo lo concibe según el ejercicio, y funda la noética de la filosofía moderna, es decir, tanto la noción cartesiana de verdad por claridad y distinción de la idea como el paralelismo espinozista y la representación leibniziana. Todas estas doctrinas suponen en efecto, junto a la de Duns Escoto, el carácter absoluto e intencional del objeto en su *esse repraesentatum*.

Para ilustrar de manera asombrosa su pensamiento, Duns Escoto toma el ejemplo de la estatua. La estatua de César está compuesta de la masa de mármol, de la figura accidental que el escultor le impone y del *esse repraesentatum* de César. El *esse repraesentatum* de César no tiene el mismo ser real que el mármol y la figura accidental que es imprimida en él; tiene un *esse deminutum*, que es su ser representado intencional, como lo tiene en la estatua. Del mismo modo, en el acto de conocer, Duns Escoto distingue el intelecto como potencia real, la *species* inteligible como forma accidental real de ésta, y el *esse repraesentatum*, es decir, el *esse intelligibile* del objeto, como término intencional «contenido» en esta forma representativa real [72]. Retomando a propósito de la idea divina el ejemplo de César, Escoto muestra que el *esse repraesentatum* de César es, de alguna manera, un término absoluto, pues incluso si César fuese aniquilado, la estatua seguiría repre-

[71] Es necesario mostrar aquí que esta identidad formal, más allá de Escoto, se remonta a Avicena, según la famosa fórmula: *equinitas est tantum equinitas*, cf. ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 5, p. 1, q. 1, núm. 19, por ejemplo. Descartes escribe igualmente: «cuando nosotros entendemos por esencia la cosa tal como es objetivamente en el entendimiento, y por existencia la misma cosa tal como es fuera del entendimiento, es manifiesto que estas dos cosas son realmente distintas» (AT, IV, 349-350). Lo que no ocurre más que en la cosa en tanto que representada por y en la realidad formal de la idea, la cual es, en efecto, una realidad distinta de la cosa real en la existencia, siendo un modo real del pensamiento como tal. El comentario de GUEROULT no es suficientemente preciso (1968: 375).

[72] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 3, 3, q. 1, *Appendix* A, III, 363.

sentando a César. Hay que tomar este ejemplo en el sentido más fuerte. Duns Escoto no dice que la estatua seguiría representando a César en el caso de que muriese, sino en el caso de que fuera aniquilado, lo que implica que, independientemente de la existencia o no de César, la estatua seguiría representándolo [73]. En rigor, este ejemplo resulta absurdo, pues si César fuera aniquilado, nunca habría existido y ningún escultor hubiese esculpido su estatua. No está destinado, sin embargo, más que a mostrar el carácter absoluto del *esse repraesentatum* de la persona esculpida, y por analogía, el carácter absoluto del *esse repraesentatum* del objeto inteligible en la *species*. Bien mirado, estas descripciones no son más contradictorias que la expresión *terminus intentionalis*, que designa el *esse intelligibile* del objeto en la *species*.

5. La causalidad concurrente no recíproca del intelecto y del objeto inteligible

La lección para Duns Escoto se impone: es porque el objeto es, en su representante, la *species*, según su *esse repraesentatum*, por lo que el representante, que es la *species*, no significa la forma real de la cosa existente como distinta actualmente en razón, y por lo que el objeto inteligible no informa al intelecto inmediatamente y por sí *in esse intelligibili*, es decir, en el orden operativo de su potencia en acto. Duns Escoto cambia la noción de la causalidad recíproca de causas totales por la noción nueva de la causalidad concurrente de causas parciales, y los textos en los que presenta su doctrina de la intelección por información del intelecto por la *species* inteligible son incluso los lugares principales en los que se puede encontrar esta nueva concepción. El objeto inteligible, una vez representado al intelecto en la *species*, está en efecto lo suficientemente cercano al intelecto para poder desempeñar con éste el papel de una de las dos causas parciales que concurren en este efecto común a ambos: el acto de intelección. Ejerciendo de esta manera su causalidad parcial, el objeto no actúa ni por sí ni inmediatamente al intelecto; no causa su causalidad, es decir, «no le da ninguna actividad que pertenezca a la causalidad de este intelecto», como el objeto, la *species* tomista, en tanto que causa formal objetiva, causa el acto del intelecto, por sí e inmediatamente [74]. Inversamente, el intelecto no le da

[73] Ibid.: 1 S, dist. 36, q. 1, núm. 45, VI, 288.

[74] *«(Species) non dat intellectui aliquam activitatem pertinentem ad causalitatem*

tampoco al objeto en la *species* la razón de su causalidad, es decir, su ejercicio propio de objeto inteligido, como lo hace en la intelección tomista [75]. En resumen, «el intelecto, en tanto que actuando por su causalidad parcial, no da a la *species* del objeto este acto por el cual opere en vista de la intelección; y lo inverso se produce todavía mucho menos, pues la *species* del objeto no da al intelecto ninguna actividad que pertenezca a su causalidad» [76]. En consecuencia, el intelecto escotista se ejerce por su propia actividad, en presencia del objeto inteligible que le es dado en la *species* y el cual le perfecciona e informa por accidente como mucho. «Es accidental a la *species*, en tanto que ésta es causa parcial respecto del acto de inteligir, concurriendo con el intelecto como con otra causa parcial a la que perfecciona *(perficiat)*, pero incluso si perfecciona al intelecto, no le da sin embargo ninguna actividad que pertenezca a su causalidad» [77].

De ahí se sigue que «el intelecto tiene su actividad propia con el objeto presente, en sí o en la *species*, pero concurriendo con él para causar el efecto común a ambos, de tal modo que baste con la unión y la aproximación de estas dos partes formales (lección Vivès: de estas causas parciales). Pero, sin embargo, no se requiere que una informe a la otra, pues ninguna de las dos da a la otra un acto que pertenezca a su causalidad parcial» [78]. Si hay información del intelecto por el objeto en su *species*, se trata de una información por accidente, en la perspectiva únicamente del ser interpretado como sustancia y accidente; en ningún caso, como en Santo Tomás, de una información por sí según el ejercicio actual de perfección de un intelecto y de un inteligible. No solamente esta información es accidental, sino que incluso es real, cualitativa, en el sentido que impone una forma real al intelecto, como un agente natural impone una forma accidental a una sustancia. De ahí

---

intellectus» [ibíd.: 1 S, dist. 3, 3, q. 2, núm. 500, III, 296; *Ad utrumque actum (i.e. speciem et intellectionem) agit intellectus non motus ab eo quod est causa partialis secum concurrens ad illam actionem* (1 S, dist. 3, p. 3, q. 3, núm. 563. III, 335)]. *«Nec intellectus recipit suam causalitatem ab objecto vel specie objecti»* (ibíd.: núm. 498, III, 295). Escoto puede hablar indiferentemente de *species* o de objeto, pues la *species* causa la intelección *virtute objecti* (ibíd.: 2 S, dist. 3, 2, q. 1, núm. 271, VII, 526).

[75] *«Nec intellectus dat objecto vel speciei rationem suae causalitatis»* (ibíd.).

[76] Ibíd.: 2 S, dist. 3, q. 2, q. 1, núm. 280, VII, 530. La anotación «y lo inverso se produce mucho menos» es significativa. Recoge la afirmación de Escoto, de que el intelecto es causa más principal que el objeto.

[77] Ibíd.: 1 S, dist. 3, 3, q. 2, núm. 500, III, 296.

[78] Ibíd.: 2 S, dist. 3, 2, q. 1, núm. 278, VII, 530.

que Duns Escoto pueda decir que la *species* inteligible afecta al intelecto con una pasión real, y que, igualmente, el objeto inteligible, como es representado en la *species,* es inteligido en el acto de intelección; y no el objeto en su realidad en sí, al ser el *esse repraesentatum,* en su género, un término absoluto de intelección, denominación intrínseca del objeto representado en la *species*. De manera que, finalmente, el objeto conocido en la *species*, podrá ser conocido en acto independientemente de su existencia real, *sive res sit sive res non sit,* como la estatua de César representa absolutamente a César, aun cuando César fuese aniquilado. Vasta perspectiva que ningún autor del siglo XIV dejará de explorar; Ockham menos que ningún otro.

Duns Escoto precisa: no es la inherencia accidental de la *species* en el intelecto la que causa la intelección. Una *species,* incluso no inherente, estaría en condiciones de causar el acto de inteligir como su efecto, en el supuesto de que pudiera concurrir en estas condiciones con un intelecto suficientemente cercano. Hipótesis absurda en sí misma, que Duns Escoto no pretende en realidad mantener al igual que la de la estatua de un César aniquilado. Pues ¿cómo concebir una tal *species?* ¿Qué sujeto darle? Duns Escoto no tiene aquí otro fin que el de manifestar en realidad que, por sí —y no ya de hecho— la intelección puede ser suficientemente causada en el intelecto por la cosa singular misma en su existencia real y concreta, por su presencia en sí, y no en la *species,* en y por la que informaría al intelecto por accidente. «Si la *species* pudiera existir en el intelecto *(esse inexistens)* sin inherir [en éste] al modo de forma, si, existiendo de esta manera [en el intelecto], estuviera o pudiera estar lo suficientemente unida al intelecto, estas dos causas parciales, intelecto y *species,* unidas una con la otra, podrían producir *(possent in)* la misma operación que pueden producir cuando la *species* informa al intelecto. Lo que resulta también si se coloca algún inteligible presente sin *species*. En efecto, este objeto es causa parcial y no informa al intelecto, que es otra causa parcial; pero estas dos causas parciales, aproximadas, sin información la una de la otra, causan por su sola proximidad apropiada un solo efecto común» [79]. Se puede comprender esta doctrina mediante el conocimiento de Dios por el alma bienaventurada, quizá con la única reserva de que, si en el caso del conocimiento humano natural el intelecto es la causa concurrente parcial más principal, en el caso del conocimiento de Dios será el objeto divino el que será la causa concurrente parcial más principal, si no

[79] Ibíd.: 1 S, dist. 3, 3, q. 2, núm. 500, III, 296-297.

desempeña el papel de una causa total absoluta con respecto del intelecto [80]. Pero puede ser comprendida también esta doctrina en toda intelección humana en la que se ejerza la causalidad concurrente no recíproca del intelecto y de un objeto inteligible. Sería el caso, por ejemplo, del conocimiento intelectivo intuitivo de las formalidades distintas formalmente *ex natura rei,* e incluso del conocimiento intelectivo intuitivo del singular como tal. El objeto en sí, por consiguiente, puede ser inteligido inmediatamente, independientemente de toda *species* que lo represente objetivamente al intelecto, independientemente de toda información que ejerciese respecto del intelecto: la aplicación a la teoría del conocimiento de la noción de la causalidad concurrente no recíproca de causas parciales, habrá bastado para desvincular completamente al intelecto, en su intelección, de toda información objetiva, de toda causalidad formal del objeto, aunque fuera accidental por la *species* [81].

Duns Escoto es perfectamente consciente de esta implicación de su noción de causalidad. No sólo la información del intelecto por la *species* inteligible no es más que accidental, sino que, tal y como Duns Escoto llega a decir, la *species* inteligible, de suyo, no tendría incluso necesidad de informar accidentalmente al intelecto para que la intelección pudiera producirse, pues el intelecto está lo suficientemente determinado para inteligir por sí mismo que la simple presencia del

[80] Ibíd.: q. 3, núm. 561, III, 334. La expresión *causa total* puede designar dos tipos de realidad: *de facto*, el concurso mismo de dos causas parciales, *prout complectitur omnes causas partiales* (ibíd.: 1 S, dist. 3, 3, q. 2, núm. 503, III, 298); *de potentia absoluta*, una de las dos causas parciales, si tiene por naturaleza el poder de ejercerse sola con exclusión de la otra causa parcial, como es el caso de Dios y de la voluntad, la cual es única causa total de la volición en la voluntad, según la expresión de Escoto; cf. estudio séptimo, n. 47. En el primer caso, Escoto habla también de *causa integra* (ibíd.: núm. 494, III, 292). Cf. ibíd.: 2 S, dist. 3, 2, q. 1, núm. 270, VII, 525, y *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis,* VII, q. 18, n. 8, VII, 458a-b.

[81] En ibíd.: 1 S, dist. 3, 3, q. 1, *Appendix* A, III, 367, Escoto dice de forma confusa que en su presencia real en sí, el objeto es causa eficiente; en su presencia en la *species*, es causa formal de la intelección. Similares reminiscencias aristotélicas no son, sin embargo, bien vistas por un autor que niega la necesidad de información del intelecto por la *species*. En realidad, la doctrina de la causalidad concurrente no recíproca de causas parciales entraña, como consecuencia, la univocidad de las causas. La pluralidad de las causas aristotélicas se reduce a la única causalidad eficiente (y a la causalidad material sobre la que la primera obra). Así, el intelecto y su objeto serán, para Escoto, dos causas eficientes solamente. En consecuencia, no podrán ser ni recíprocas ni totales. Cf. MURALT, 1991.

objeto, en sí o en la *species*, le basta. Si, pues, el intelecto puede ser dicho indeterminado por sí, no es por defecto de acto *(propter defectum actus)*, sino por ilimitación de su potencia activa *(propter illimitationem virtutis activae)*. El intelecto no está indeterminado por una «indeterminación de potencialidad pasiva»; el objeto o *species* inteligible no son para él, en ningún caso, una razón determinada de obrar *(ratio determinata agendi)*. Le basta con la presencia —uno estaría casi tentado a decir con Malebranche—, le basta con la ocasión del objeto para que el intelecto pase de sí mismo, absolutamente, al acto: «La indeterminación del intelecto no es, en su orden de causalidad, una indeterminación de potencialidad pasiva, sino una indeterminación de actualidad cuasiilimitada; de ahí que no esté determinado por una forma que sería, para él, una razón determinada de obrar, sino únicamente por la presencia del objeto determinado a propósito del cual la intelección es susceptible por naturaleza de determinarse» [82].

Y Duns Escoto amplía todavía más la perspectiva, al mostrar que se trata aquí de un orden de causas jerárquicamente determinadas una por relación con la otra, ofreciendo, al mismo tiempo, los principios mismos de su doctrina del concurso de la eficacia divina y de la voluntad humana libre: «O bien se podría decir de otra manera que, al igual que la causa superior está determinada a obrar, concurriendo [con ella] alguna causa parcial inferior, como el sol [está determinado] a engendrar al hombre, concurriendo el hombre activamente [con él], pero no por *(per)* alguna forma recibida en él, por lo mismo, el intelecto, que es causa superior e ilimitada, está determinado a tal objeto, concurriendo [con él] alguna causa determinada particular; por ejemplo, [el intelecto está determinado] a obrar a propósito de tal objeto, concurriendo tal *species* [con él]. Pero esta causa inferior no determina a la causa indeterminada superior, ni efectiva, ni formalmente, como una razón de

[82] Ibíd.: 1 S, dist. 3, p. E, q. 2, núm. 545, III, 326. Puede ser que Escoto, en razón de su concepción unívoca del ser, rechace la información por sí del intelecto por el objeto o por su *species*, a fin de evitar toda interpretación entitativa-cualitativa del papel del objeto; y que en su perspectiva la «presencia del objeto» desempeñe el papel que desempeña, en el pensamiento tomista, la causalidad formal objetiva que actúa operativamente por sí al intelecto según el ejercicio inteligible de éste. Lo que no impide que sus fórmulas, que niegan toda causalidad recíproca del intelecto y del objeto, sean lo suficientemente nítidas para comportar la doctrina de una no-determinación absoluta del intelecto y del objeto, el uno en relación con el otro, es decir, la doctrina de una intelección absoluta de su objeto. Está presente aquí el principio mismo de la «revolución copernicana» de Kant.

obrar, sino que la determina de la manera siguiente: la virtud activa superior indeterminada produce un [efecto] determinado: tal virtud inferior determinada concurriendo [con ella]» [83]. El intelecto no está, por consiguiente, determinado en su causalidad actual por el objeto ni por la *species* que lo representa. Pero lo inverso también es verdad, como se ha dicho. El objeto no está, en ningún caso, determinado en su causalidad actual por el intelecto. Basta con la aproximación apropiada de uno y de otro, con o sin información accidental de uno por el otro, para que su efecto común, la intelección, se produzca.

Se habrá notado, sin embargo, que el intelecto es llamado causa superior y el objeto causa inferior. Esta es la razón por la que el esquema de la causalidad concurrente no recíproca de causas parciales puede ser aplicado por Duns Escoto a la relación de subordinación de la causa segunda creada a la causa primera divina. Pues es evidente que en este caso la causa inferior no podría determinar la causalidad de la causa superior. La subordinación de la causa creada a la omnipotencia divina impide, tanto en Duns Escoto como en Santo Tomás, la reciprocidad de la causalidad de la causa divina y de la causa creada. Pero mientras que Santo Tomás mantiene en la relación de subordinación de la causa creada a la causa divina la noción aristotélica de la causalidad total de dos causas concurrentes (es la doctrina de la moción previniente de la potencia divina, llamada también premoción física), Duns Escoto ve solamente el juego causal de dos causas parciales. El concurso de la causa divina y de la causa creada es, en estas condiciones, el concurso de dos causas parciales que, en el ejercicio actual de su causalidad, resultan totalmente independientes una de otra. De ahí que la noción de la causalidad concurrente de causas parciales y su aplicación unívoca al concurso de la causalidad omnipotente divina y de la causalidad creada, en particular de la libertad humana, rija el pelagianismo de la teología de la justificación, como se desarrollará a finales de la Edad Media, y, por una inversión significativa de los mismos principios, su negación, también unívoca, por la teología reformista. Parecerá, pues, que la noción de causalidad concurrente no recíproca de dos causas parciales, aplicada a la doctrina de la subordinación de la causa creada a la causa divina, entraña necesariamente, bien la negación de la omnipotencia divina (Ockham), bien la negación de la libertad humana (Lutero, Calvino) [84]. Y es ya Duns Escoto, no Ockham, quien está en el ori-

[83] Ibíd.

[84] Cf. estudio séptimo.

gen de este movimiento doctrinal, proporcionándole su estructura de pensamiento. Ockham es en verdad un momento particularmente importante de esta evolución, en la medida que explicita perfectamente la posición de Duns Escoto. Su doctrina de la intelección como simple coexistencia absoluta, no relativa, del intelecto y del objeto; su doctrina de la gracia como simple coexistencia absoluta del Espíritu Santo y del alma, lo testimonian suficientemente [85].

No se ha insistido lo suficiente en la importancia de estas conclusiones. Derivan de la puesta en obra de la doctrina de la causalidad concurrente no recíproca de causas parciales. Duns Escoto elabora esta doctrina sin dudar, en ningún momento, de que sea aristotélica. Ahora bien, no solamente es contraria a la doctrina de la causalidad del Estagirita, sino que acaba con el fundamento mismo del conjunto de su filosofía. Lo acabamos de ver a propósito del conocimiento cuyo objeto no es ya, de ninguna manera, causa formal objetiva por sí. Se ha visto más arriba en el breve esbozo de la estructura de pensamiento escotista comparada a la estructura de pensamiento tomista. Caso único de una revolución filosófica que se ignora; se trata ciertamente de la única revolución doctrinal digna de este nombre que se haya producido en la historia del pensamiento occidental [86].

6. El *esse objectivum* del objeto y las pasiones del intelecto

Sin embargo, Duns Escoto no se mantiene tan firme como Ockham en la afirmación de sus principios. El objeto de conocimiento, ciertamente, no ejerce causalidad formal por sí respecto del intelecto; pero sigue siendo inmanente en el intelecto, objetivamente, es decir, según un cierto *esse objectivum* que reviste la cosa cognoscible o conocida en y por el conocimiento, en el sentido de la información entitativa del intelecto por una *species* concebida como una cualidad accidental real que «contiene representativamente el objeto del que es la similitud». Duns Escoto concibe la actuación del intelecto por la *species* en el orden de la metafísica de la sustancia y del accidente (a decir verdad, no conoce otra), como una doble información accidental: por un lado, in-

[85] Cf. estudio cuarto (242 ss.). Cf. MURALT, 1983.

[86] Incluso la Reforma tampoco es una revolución doctrinal, puesto que se contenta con retomar los términos de la doctrina escotista y ockhamista de la justificación, invirtiendo el orden.

formación accidental *real* del intelecto por la *species*; por el otro, información *intencional* del intelecto por el objeto inteligible contenido en la *species*, pues «el intelecto no padece sólo realmente *(realiter)* del objeto real que imprime [en él] tal *species* real, sino que padece también de una pasión intencional del objeto en tanto que reluce *(relucet)* en la *species*» [87]. Contrariamente a lo que afirmará Ockham, hay pues un intermediario entre el intelecto y el objeto real existente. El objeto es, en el intelecto, según un *esse repraesentatum*, el cual es de suyo su *esse intelligibile* (primer momento del proceso de intelección), que lo constituye finalmente *in esse intellecto*, según un esquema similar al de la procesión de las ideas divinas en el intelecto divino [88]. En efecto, aquí y allí —con la diferencia quizá de que el proceso de la intelección divina permite distinguir instantes de naturaleza, mientras que el proceso del conocimiento humano es temporal—, los objetos del intelecto son producidos en su razón de objeto, en su ser de objeto, en su ser objetivo *(in ratione objecti, in esse objecti, in esse objectivo)*. «El intelecto divino produce estos [objetos secundarios que son las ideas divinas] por su acto *in esse intelligibili*, y por su acto da a este objeto tal *esse* y a ése tal [otro *esse*], y le da por consiguiente tal razón de objeto» [89]. Lo que significa que el intelecto divino produce en cada idea un contenido representado tal o cual: piedra en la idea de piedra, hombre en la idea de hombre, ángel en la idea de ángel, y que, en este sentido, este objeto secundario del intelecto divino (la piedra, el hombre, el ángel) es producido en Dios como un *esse objectivum* [90]. Por humilde que sea, la criatura es, pues, perfectamente cognoscible por el intelecto de Dios, tiene «en el intelecto de éste un *esse objective*» [91]. El intelecto y la voluntad divina se encuentran aquí en el mismo caso. Después de que la esencia divina haya sido inteligida y amada por el intelecto y la voluntad divina (es el primer momento de naturaleza), son las criaturas mismas, ideadas como objetos secundarios del intelecto y de la volun-

[87] Ibíd.: q. 1, núm. 386, III, 235. Cf. *Appendix* A, III, 363; I S, dist. 27, q. 1-3, núm. 54, VI, 86.

[88] Tras haber sido producidas en el intelecto divino *in esse intelligibili*, las criaturas son, seguidamente, producidas *in esse intelecto*, bajo la forma expresa de las ideas divinas (ibíd.: I S, dist. 35, q. 1, nn. 32 y 49, VI, 258 y 266). El lector no debe asombrarse de esta incursión en el dominio metafísico de las ideas divinas, pues es a propósito de las ideas divinas que Escoto ha desarrollado principalmente su doctrina del *esse objectivum*.

[89] Ibíd.: I S, dist. 3, 1, q. 4, núm. 266, III, 162.

[90] Ibíd.: I S, dist. 36, q. 1, núm. 47, VI, 289.

[91] Escoto, [1891]: *RP*, I, dist. 36, q. 2, núm. 8, XXII, 434.

tad divina, las que, en un segundo instante de naturaleza, son inteligidas y queridas, y por lo mismo «producidas por el intelecto y la voluntad (divina) *in esse objecti*» [92]. Por ejemplo, el futuro contingente determinado por la voluntad es, por lo mismo, *praesens intellectui (divino) in ratione objecti* [93], lo que constituye, como apunta con precisión Duns Escoto, su *objici* [94].

Este ser objetivo del inteligible (si no de lo inteligido) no es un ser absolutamente, puro y simple, *simpliciter,* como lo es el de la cosa exterior existente. Es un *ens in anima,* y «este *esse in anima* es distinto de todo *esse extra animam*» [95]. Es producido por el intelecto en, por y para su acto de intelección, y es en esta dependencia donde encuentra el único ser real de que puede estar dotado: bien sea concebida esta dependencia por relación al acto de intelección mismo, o en relación a la *species,* en la que está de alguna manera como en un sujeto; bien aparezca en el intelecto divino o en el intelecto humano.

Para ilustrar con ejemplos precisos el caso de la primera dependencia, basta con continuar el examen de la metafísica escotista de las ideas divinas. La estructura del *esse objectivum* es formalmente la misma. Las ideas divinas, en efecto, producidas por el intelecto divino, del cual son los objetos secundarios, siguen la operación intelectiva divina; son segundas en relación con ésta, y por eso llamadas *secundum quid:* «estos (inteligibles), en tanto que son los objetos secundarios del intelecto divino, no tienen *esse* más que *secundum quid*» [96]. Y precisamente es por esta operación intelectiva divina que tienen su ser propio: «Si tu quieres buscar algún *esse* verdadero [que pertenezca] a este objeto como tal, no hay otro que buscar sino [un *esse*] *secundum quid,* a menos que se diga que este *esse secundum quid* se reduce a algún *esse simpliciter,* como es el *esse* de la intelección misma; pero este *esse simpliciter* no es formalmente el *esse* de lo que es dicho *secundum quid,* es el término o el principio de éste *(est ejus terminative vel principative),* de tal modo que este *esse secundum quid* se reduce a este *esse* verdadero, aunque sin aquel *esse* auténtico (de la intelección) el *esse secundum quid* no sería» [97]. En el mismo sentido hay que comprender esta

[92] Escoto, 1950: 2 S, dist. 1, q. 1, núm. 29, VII, 16.
[93] Ibíd.: 1 S, dist. 39, q. 1-5, núm. 30, *Appendix*, VII, 437.
[94] Ibíd.: *RP*, 1, dist. 40, q. 1, núm. 10, XXII, 476.
[95] Escoto, 1950: 1 S, dist. 36, q. 1, núm. 36, VI, 285.
[96] Ibíd.: 1 S, dist. 3, p. 1, q. 4, núm. 265, III, 162.
[97] Ibíd.: 1 S, dist. 36, q. 1, núm. 46, VI, 289. Texto de la edición Vivès, X, 578.

proposición de los *Reportata parisiensia:* «la piedra en el espíritu divino tiene un *esse simpliciter*, más verdadero y más perfecto que la piedra en la realidad exterior, pues el objeto, en tanto que conocido, se dice que tiene el *esse* del conocimiento mismo» [98]; se dice ciertamente que tiene este *esse*, pero *secundum quid.*

Se puede pues concluir, en primer lugar, que el ser objetivo de la idea es un *esse secundum quid* en relación con la intelección divina que lo produce. Hay que decir lo mismo en el caso de la intelección humana, *mutatis mutandis.*

Duns Escoto precisa aún que el ser objetivo de lo conocido es, en sí mismo, disminuido y no tiene ser real más que en y por la *species* que lo representa. Plantea un primer ejemplo de la intelección humana. «El objeto universal bajo la razón de universal no tiene *esse* más que disminuido *(deminutum),* en tanto que *esse cognitum* [...]. Pero, si tiene algún ser real *(aliquod esse reale),* es en tanto que es en alguna [cosa] que lo representa bajo esta razón» [99]. Lo mismo ocurre, *mutatis mutandis,* para la idea divina en relación con aquello que desempeña el papel de *species,* a saber, la esencia divina. Pues la esencia divina, en su identidad *re et ratione,* representa todas las cosas, como la *species* inteligible representa al objeto inteligible. Toda cosa creable es objetivamente (objetiva) en el intelecto divino por la esencia divina, como el objeto del intelecto humano es representado en su *species* [100]. La esencia divina es, pues, la razón de conocer todas las cosas [101], y por ella el intelecto divino está lo suficientemente en acto primero para producir cualquier cosa *in esse inteligibili,* si no *in esse intellecto,* es decir, en idea [102]. Por consiguiente, al igual que el objeto universal no tiene ser real más que en la *species* que lo representa, por lo mismo, la idea divina no tiene ser real más que por la esencia divina que representa formalmente su objeto. Además, al igual que el objeto universal no tiene más que un *esse deminutum* por relación a su *species* representativa [103], por lo mismo, la idea divina no tiene más que un ser disminuido en relación con la esencia divina de la que

[98] Escoto, [1891]: *RP,* 4, dist. 1, q. 1, núm. 20, XVI, 57.

[99] Escoto, 1950: 1 S, dist. 3, 3, q. 1, *Appendix* A, III, 363.

[100] Ibíd.: *RP,* 1, dist. 36, q. 2, núm. 32, XXII, 444.

[101] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 1, núm. 46, VI, 264.

[102] Ibíd.: núm. 49, VI, 266.

[103] Cf. texto citado nota 99 y éste de Escoto, 1950: 2 S, dist. 3, 2, q. 1, núm. 271, VII, 526: *«illae species, virtute objectorum, cum intellectu, causant intellectionem, in quibus tamen habent esse deminutum».*

obtiene objetivamente la inteligibilidad. Hablando, en efecto, de la producción de las ideas divinas, Duns Escoto dice: «esta producción es en un *esse* con una razón formal distinta que todo *esse simpliciter* [...]. No según un ser de esencia o de existencia, lo que es un ser auténtico *(esse verum),* sino según un *esse deminutum, esse* que es el *esse secundum quid*, incluso de un ser absoluto» [104].

Se impone una segunda conclusión: que el ser objetivo de lo conocido, el *esse cognitum* como tal, en tanto que se distingue del *esse existens,* es un *esse deminutum* [105].

Estas dos conclusiones están cargadas de sentido metafísico. El ser objetivo del inteligible en la *species* es dicho distinto a todo *esse extra animam*, el cual, con el ser del alma y de sus actos de intelección, es el único *esse verum* y *simpliciter*. Y, sin embargo, Duns Escoto añade que es *secundum quid* y *deminutum*. ¿Qué quiere decir esto? ¿No minimiza esta segunda afirmación a la primera? Pues un ser disminuido no es necesariamente de distinta razón que aquello en relación con lo cual se dice disminuido. Se puede pretender, con justeza, que sea un ser de la misma razón, es decir auténtico, pero menor; que tenga el mismo ser, pero disminuido. En este sentido se dirige la lección, a primera vista contradictoria, de la edición vaticana del texto citado más arriba: «esta producción [de las ideas divinas] es en un *esse* con distinta razón formal a todo *esse simpliciter* [...]. No según un ser de esencia o de existencia, sino según un *esse deminutum*, que es un ser auténtico *(esse verum)*» [106]. Ahora bien, algunas líneas más abajo, Duns Escoto indica claramente que la idea divina no tiene ser auténtico *(esse verum)* más que por reducción al *esse simpliciter* de la intelección divina [107].

---

[104] Ibíd.: 1 S, dist. 36, q. 1, núm. 44, VI, 288; texto que da cuenta de la lección Vivès. Es necesario pues introducir en Dios un *esse secundum quid* y *deminutum*, al igual que es necesario introducir, para el intelecto divino, un objeto primero y unos objetos secundarios, las ideas. Sólo la distinción formal *ex natura rei* puede conseguir conciliar este tipo de multiplicidad en la absoluta identidad divina, *re et ratione*. Esta es una de las mayores dificultades que supone la teología escotista. Cf. la obra a aparecer, *Distinctiones*.

[105] *«Esse cognitum est esse deminutum ut distinguitur contra (esse) existens»* (Escoto, 1950: 1 S, dist. 8, 1, q. 4, núm. 185, IV, 253). Abelardo decía ya del significado proposicional que es, en la perspectiva escotista, un *esse objectivum;* en ningún caso *essentia,* sino *quasi res* (*Die Glossen zu Peri Hermeneias,* 367). Cf. texto de Escoto citado en nota anterior, y Jolive, 1969: 81 ss.

[106] Escoto, 1950: 1 S, dist. 16, q. Un., núm. 44, VI, 288.

[107] Ibíd.: núm. 46, VI, 289. Según la edición Vivès, es verdadero; pues la edición vaticana habla de nuevo de *verum esse secundum quid.*

Hay que admitir que Duns Escoto afirma dos tesis a la vez: por un lado, que el ser objetivo y el ser *simpliciter* tienen dos razones formales diferentes; por otro, que el primero tiene el mismo ser que el segundo, pero disminuido. La dificultad puede resolverse elegantemente en la medida en que se afirma la distinción formal de uno y del otro, y en tanto que se acercan, sin identificarse, la distinción entre el *esse simpliciter* de la *species* y el *esse deminutum* del objeto representado, y la distinción entre el *esse simpliciter* del *ens* unívoco y uno de sus modos formales propios, como el infinito en relación con el *ens*. Esta hipótesis de interpretación presenta la ventaja de adecuarse con la doctrina de la univocidad del ser [108]. Al no distinguir lo que es en tanto que sustancia o quididad y lo que es en tanto que acto y ejercicio, Duns Escoto no puede pensar el ser principalmente diferente del ser unívoco más que como un ser menor, o un no-ser [109]. Lo que, en el caso del conocimiento, conduce a la conclusión siguiente: el objeto inteligible, no siendo la causa formal operativa por sí del intelecto en el orden del ejercicio inteligible, es concebido como el término objetivo del intelecto, que informa a éste accidentalmente por la *species* que lo representa, dotado de un *esse deminitum* en comparación con el *esse simpliciter*, tanto del intelecto y de la *species*, como de él mismo en el ser existente. De principio de actuación por sí del intelecto, viene a ser no tanto un accidente propiamente hablando, sino un modo objetivo, intencional, de la cualidad accidental real que lo representa al intelecto. Inteligible según su *esse repraesentatum* u *objectivum*, es, como de alguna manera la idea divina, una formalidad secundaria del intelecto, un *esse secundum quid*, puesto que no puede ser considerado como un ser por sí en el orden del ejercicio, y puesto que, desde el punto de vista de la forma, el acto es necesariamente un accidente de la sustancia.

Esta interpretación encuentra una vigorosa confirmación en la doctrina de la intelección como pasión del intelecto. Duns Escoto manifiesta de una manera particularmente clara su concepción unívoca del ser, es decir, la reducción del acto a la forma, al definir formalmente la intelección, no como la producción de una operación intelectiva, inmediatamente informada por su causa formal objetiva, sino como la recepción de la intelección misma en el intelecto, en tanto que forma accidental de éste. El hecho de ser producida por el intelecto es, pues, según Duns Escoto, accidental a la noción formal de intelección: «For-

[108] Ibíd.: 1 S, dist. 3, 1, q. 1-2, núm. 26 ss., III, 18 ss.

[109] Cf. *supra* 136 ss.

malmente, inteligimos por el intelecto en tanto que recibe la intelección, pues, [incluso] si la causara activamente, no se diría que inteligimos por el intelecto en tanto que la causa, sino en tanto que tiene la intelección como una [forma]. En efecto, tener una cualidad es ser tal [cual], y así [para] el intelecto, tener la intelección, o recibir[la], lo que es idéntico, es ser inteligente. Por ello nosotros inteligimos por el intelecto en tanto que recibe la intelección. También el Filósofo, hablando así del intelecto, siente la necesidad de decir que es pasivo, y que inteligir es un cierto [padecer], es decir, que la intelección en tanto que es lo que *(quo)* formalmente inteligimos, es de alguna forma recibida en el intelecto» [110].

Esta doctrina se hace eco de la doble actuación, o de la doble pasión, del intelecto: por un lado de la *species,* por otro de la intelección. En efecto, el intelecto, según Duns Escoto, está en potencia respecto de dos actos: respecto de la intelección, según un orden de perfección; respecto de la *species*, según un orden de generación (pues la *species* es de hecho la condición previa de la intelección). Pero Duns Escoto precisa que estos dos actos no están ordenados de tal forma que el primero sea la razón del segundo, pues, resulta evidente que, de derecho, el intelecto es susceptible de inteligir su objeto inmediatamente en sí, sin que requiera una representación en la *species* [111], e indica también claramente que estos dos actos son recibidos como formas en un sujeto, en razón de una doble acción del intelecto agente. «Se podría plantear de manera similar una doble pasión ordenada en el intelecto posible, correspondiente a esta doble acción del intelecto agente, en la que la primera sería la recepción de la *species* inteligible a partir del fantasma por medio de la primera acción del intelecto, y la segunda sería la recepción de la intelección por medio de la segunda acción del intelecto agente» [112].

La comparación con la intelección tomista en este punto es muy esclarecedora. Para Santo Tomás, el intelecto padece por el objeto, o

---

[110] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 3, 3, q. 2, núm. 537, III, 321.

[111] Ibíd.: q. 1, nn. 398-399, III, 242-243.

[112] ESCOTO, [1891]: *Quodl.* 15, núm. 17, XXVI, 146-147. Parece aquí que Escoto atribuye al intelecto agente la responsabilidad de la intelección. Sin embargo, esta hipótesis es opuesta a la otra hipótesis de la producción de la intelección por el intelecto posible (ibíd.: núm. 18). Semejantes textos expresan la tendencia de Escoto a reducir la diferencia entre el intelecto posible y el intelecto agente, como señala GILSON, 1952: 538, n. 3.

por su forma inteligible, en la medida que es informado por éste, operativamente, inmediatamente y por sí, en el orden de su ejercicio de inteligencia, siendo actuado el objeto mismo, en su ejercicio de objeto, por el acto mismo del intelecto que causa formalmente. Considerado en la perspectiva del análisis de lo que es en tanto que sustancia y quididad, la intelección es ciertamente un accidente de la sustancia. Pero este punto de vista, como se sabe, es material, pues considerado en la perspectiva de lo que es en tanto que acto o ejercicio, la intelección es la perfección actual del intelecto y del inteligible, es decir, el efecto o la causalidad en acto de dos causas totales y recíprocas que, cada una en su orden de causalidad propio, son el intelecto y su objeto. Para la metafísica unívoca de las formalidades entitativas escotistas, el objeto es la causa parcial de la intelección que causa concurriendo con el intelecto, con el cual está suficientemente relacionado por la *species*. El intelecto es así informado; padece por el objeto presentado en la *species* inteligible, y puesto que la intelección es «por el inteligible que luce en tanto que inteligible en la *species* inteligible», esta pasión es la recepción misma de la intelección: pasión intencional que conviene al intelecto en la medida en que padece en primer lugar realmente por la *species* inteligible como tal [113]. Volvemos a encontrar aquí reagrupados en una sola y misma perspectiva los dos aspectos que Santo Tomás distinguía según la perspectiva de la sustancia y del accidente por un lado, y según la perspectiva del acto y del ejercicio por el otro. La intelección, tanto para Santo Tomás como para Duns Escoto, es evidentemente un accidente, es decir, una forma accidental real de la sustancia intelectiva, pero es también, para Duns Escoto, una forma intencional del intelecto, puesto que es por el objeto inteligible representado en la *species*, y en tanto que ésta es «la similitud del objeto, por la cual el intelecto se asimila al conocimiento producido» [114]. Mientras que para

[113] *«Intellectus non tantum patitur realiter ab objecto reali, imprimente talem speciem realem, sed etiam ab illo objecto ut relucet in specie patitur passione intentionale, et illa secunda passio est receptio intellectionis, quae est ab intelligibili in quantum intelligibile relucens in specie intelligibili, et illyd pati es intelligere»* (Escoto, 1950: 1 S, dist. 3, q. 3, 1, núm. 386, III, 235). *«Ipsum objectum ut in intelligentia non gignitur nisi quia aliquid prius gignitur in quo objectum habet esse, quia, sicut dictum est in dist.* 3, 3, q. 1, núm. 386, *istae actiones et passiones intentionales non conveniunt objecto (et intellectui) nisi propter aliquam actionem vel passionem realem, quae convenit et in quo objectum habet esse intentionale»* (ibíd.: 1 S, dist. 27, q. 1-3, núm. 54, VI, 86).

[114] *«Species illa quae est similitudo objecti et per quam intellectus assimilatur cognitioni productae»* (ibíd.: 1 S, dist. 3, 2, q. 2, núm. 544, III, 325). Cf. Escoto,

Santo Tomás, la intelección, accidente desde el punto de vista de la forma, es una perfección por sí según el ser del ejercicio (principalmente diferente del ser de la sustancia), para Duns Escoto es un ser diminuto *(deminutum),* accidental e intencional a la vez, según la única perspectiva de la forma.

Duns Escoto añade una destacable prueba en contrario a esta necesaria definición de la intelección como forma recibida por el intelecto. Puede ser en efecto que Dios, *de potentia absoluta,* produzca sólo lo que produce de hecho concurriendo con la causa creada. Si la razón formal de la intelección incluyese la producción por el intelecto, Dios no podría producir por sí la intelección. «Nosotros no inteligimos por la intelección en tanto que es alguna [cosa] causada por el intelecto, pues si Dios la causase y la imprimiese en nuestro intelecto, no dejaríamos de inteligir por ella». Para comprenderlo, es necesario precisar con Johannes Poncius, uno de los comentadores de Duns Escoto, que la intelección, al no incluir en su noción formal la razón de producción por el intelecto, no pertenece al predicamento *acción*, sino al predicamento *cualidad* [115]. En tanto que cualidad del intelecto, puede ser producida por la omnipotencia divina independientemente de toda operación del intelecto humano, pues sería contradictorio que fuese producida por la omnipotencia divina si se dijese formalmente «acción procedente del intelecto». Por consiguiente, una intelección así concebida en el intelecto humano no podría ser producida por Dios *de potentia absoluta dei*, pues no puede producir más que lo no-contradictorio [116]. Pero de ahí se sigue igualmente que la intelección producida *de potentia absoluta dei* puede ser puesta en otro sujeto distinto del intelecto, por ejemplo en la voluntad o en una piedra, aunque la piedra, al no ser de naturaleza intelectual, no se podría decir formalmente que intelige, puesto que habría recibido la intelección como una forma acci-

[1891]: *Quodl.* 13, núm. 32, XXV, 582, donde Escoto indica claramente la dualidad de la *species*, a la vez cualidad absoluta y forma imitativa y representativa (citado en nota 68).

[115] Cayetano y Juan de Santo Tomás explicitan a Tomás al mostrar que la intelección es formalmente una operación inmanente y que, por este hecho, pertenece al predicamento *cualidad*. Lo que no impide que sea formalmente una operación y que el intelecto formalmente la produzca como un acto. Es, sin embargo, virtualmente productora, en la medida en que dice la *species* inteligida o expresa, es decir, el verbo mental. Cf. AQUINO, 1951: 1, q. 34, a. 1, ad. 3; CAYETANO, [1882]; SANTO TOMÁS, 1948: *Phil. Nat.*, IV, q. 11, a. 1, 344 ss.

[116] Cf. estudio quinto.

dental [117]. Puede parecer evidente, para todos aquellos que están familiarizados con el argumento *de potentia absoluta dei,* que el razonamiento de Poncius no es más escabroso que el de teólogos tales como Ockham o Lutero, quienes consideran justo al pecador sin que haya recibido formalmente la gracia de la salvación, ni podido, por este hecho, producir ningún acto sobrenaturalmente bueno y meritorio [118]. Además, desde este punto de vista es interesante comparar la doctrina escotista de la producción por Dios de la intelección en el intelecto humano, es decir, de la producción por Dios en el intelecto humano de la *species* conteniendo representativamente la similitud de su objeto, con la doctrina cartesiana de la creación por Dios de las verdades eternas en el alma, es decir, del innatismo de la realidad objetiva de las ideas. En uno y otro caso, la intelección se reduce a la recepción de una forma objetiva y puede ser considerada como pasiva, puesto que no supone formalmente ninguna operación del sujeto [119].

II. LA DOCTRINA DEL SIGNIFICADO PROPOSICIONAL EN GREGORIO DE RÍMINI

La doctrina escotista del *esse objectivum* tuvo un gran éxito en las escuelas filosóficas del siglo XIV [120]. Permitió resolver fácilmente —quizá demasiado fácilmente— los delicados problemas que planteaba la doctrina aristotélica y tomista de la información operativa

[117] ESCOTO, 1950: I S, dist. 3, q. 6, *Commentaire,* nn. 110, 114, 116, 121; edición Vivés, IX, 321 ss.

[118] Cf. MURALT, 1983.

[119] «No encuentro otra diferencia entre el alma y sus ideas que la que hay entre un pedazo de cera y las diversas figuras que puede recibir. Y como recibir diversas figuras no es propiamente una acción, sino una pasión en la cera, me parece que es también una pasión en el alma recibir tal o cual idea, y que las únicas acciones son sus voluntades, y que sus ideas son puestas en ella: en parte por los objetos que afectan a los sentidos, en parte por las impresiones que están en el cerebro, y en parte también por las disposiciones que han precedido en el alma, y por los movimientos de la voluntad» (*Lettre à Mesland,* 2 de mayo de 1644). Las ideas innatas son también «puestas en mí» por Dios: «Así como es un efecto de Dios haberme creado, también lo es haber puesto en mí su idea» (ibid.). El *cogito* mismo es, no «una obra de vuestro razonamiento», sino un «conocimiento intuitivo» recibido de Dios (*Lettre à Silhon,* marzo o abril de 1648).

[120] La doctrina presentada aquí de Gregorio de Rímini ha sido desarrollada en la misma obra, que aparecerá en breve, citada *supra,* p. 127, nota *. Consúltense los estudios siguientes: ECKERMANN, 1978; ELIE, 1936; GRABMAN, 1926; HOFFMANN, 1971; LEFF, 1961; WÜRSDORFER, 1917.

del intelecto por el objeto inteligible según el ejercicio inteligible de uno y de otro, al definir la *species* inteligible como el representante del objeto, y al reducir el concepto, la *species* inteligida o expresa, al acto mismo de intelección. La concepción no es, sin embargo, la única operación del intelecto. No es tampoco cronológicamente la primera, como si, según el orden de la generación, el intelecto debiera proceder, en primer lugar, a la concepción de una noción distinta en razón; para proceder, a continuación, a un acto de juicio expresado en una proposición. En realidad, parece más bien que, en razón de la primacía genética del todo sobre la parte [121], el juicio sea el acto del intelecto que, primero cronológicamente, permita ejercer el concepto, y a partir del cual se pueda distinguir éste. El tejido mismo de la vida psicológica del intelecto se constituye por sus actos de juicio, y se expresa en el discurso de sus proposiciones. Lo que en ningún caso impide que, desde el punto de vista del análisis formal lógico, el concepto sea el primer elemento de la construcción del discurso, es decir, del juicio y de la proposición por un lado, y del razonamiento por el otro. Cualquiera que sea la respuesta exacta que se dé a la cuestión del orden recíproco de las operaciones de concepción y de juicio, lo que importa ahora considerar es la prolongación de la doctrina escotista del *esse objectivum* en el plano del acto de judicación y de proposición. Para Duns Escoto, en efecto, el juicio, o la proposición (para él se trata del mismo acto), es una composición de nociones distintas *ex natura rei*, e inteligibles *in esse objectivo*, una reunión *(complexio)* de términos simples representados al intelecto según su *esse intelligibile*, participado del *esse* objetivo de la idea divina [122]. Esta línea de reflexión la desarrolla Gregorio de Rímini al proponer una doctrina del significado proposicional, *complexe significatum*, o *significabile, propositionis* que retoma claramente la estructura ternaria de la noética escotista, y que además presenta similitudes asombrosas con la doctrina del «sentido proposicional», tal como ha sido elaborada por la fenomenología de Husserl y la filosofía analítica de Frege, así como por las doctrinas que las precedieron y prepararon, como por ejemplo la crítica del conocimiento según Leibniz o Bolzano.

---

[121] ARISTÓTELES: *Física*, I, 1, 184 a 16-25.

[122] Es la doctrina de la composición de los términos de la proposición humana, a semejanza de la composición de las ideas divinas mismas, cf. ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 3, 1, q. 4, núm. 268, III, 164. Es la misma doctrina de la proposición la que rige la doctrina de la proposición del futuro contingente, cf. ibíd.: 1 S, dist. 39, q. 1-5, *Appendix* A, VI, 428, e ibíd.: *RP*, 1, dist. 28, q. 2, núm. 3, XXII, 69. Cf. *supra*, 267, 293.

1. El objeto de la proposición

Ockham, que no renegaría de la reducción del concepto al acto de intelección, había polemizado vivamente, sin embargo, contra la doctrina del *esse objectivum*, en tanto que *esse repraesentatum* y *esse intelligibile* del objeto. Gregorio no podía dejar de tropezarse con las tesis del *Venerabilis Inceptor* a propósito de la proposición. Para Ockham, en efecto, la proposición es el acto mismo de inteligir, a la vez y confusamente, los individuos singulares, los cuales son unos en la realidad. Así, la proposición *el hombre es animal*, es el acto de inteligir confusamente todo hombre y todo animal como siendo uno numéricamente en la realidad. No reposa sobre un compuesto, sino sobre una pluralidad de objetos confusamente inteligidos (es lo que efectivamente entiende Ockham por la intelección de un universal). No está compuesta de un sujeto y de un predicado (y de una cópula); esto no es válido más que para las proposiciones proferidas o escritas; es un acto uno de intelección confusa de una pluralidad de individuos, «que equivalen a un compuesto [proferido o escrito] de sujeto y de predicado» [123]. Pero esto no es todo; Ockham distingue la proposición en tanto que intelección confusa de una pluralidad de individuos, de la proposición sabida *(scita)* en tanto que conclusión de un razonamiento silogístico. Y bajo este punto de vista —contrariamente a Walter Chatton, para quien el objeto de la proposición es la cosa misma de la que la proposición afirma su estado— [124], para Ockham sólo la proposición es sabida de ciencia propiamente dicha, a saber: tanto la proposición en tanto que proferida o escrita, como, principalmente, la proposición «en tanto que únicamente concebida e inteligida». Es, pues, la proposición en tanto que acto subjetivo de proposición, la única que es sabida de ciencia cierta y demostrativa, como una conclusión debidamente deducida de sus principios propios [125]. «Sólo las proposiciones mismas son sabidas», «la cosa misma no es sabida» [126]. Ockham lo afirma sin pestañear; incluso con el riesgo de hacer creer que, siendo el objeto de la proposición su acto

[123] OCKHAM, 1974: *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, 1, proemium, párr. 6, II, 357-358.

[124] CHATTON, 1970: 1 S, prol., q. 1, 48-74.

[125] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 2, q. 4, II, 134-137.

[126] *«Solae propositiones sciuntur»* (ibid.: 134). *«Res extra non scitur»* (ibid.: *Quodl.*, 3, q. 8, a. 1, IX, 234).

subjetivo mismo, la intelección, que es la proposición, sea una intelección reflexiva de sí [127].

Al definir el objeto de la proposición científica, Gregorio de Rímini se opone radicalmente a estas tesis extraordinarias de Guillermo de Ockham. Para él, el objeto de la proposición no es el acto subjetivo de ésta: «la conclusión de la demostración no es el objeto de la ciencia adquirido por demostración» [128]. Gregorio ha visto en ello dos razones principales.

La primera razón queda atestiguada por la experiencia misma, pues el sujeto inteligente que plantea la proposición no reflexiona nunca en el acto de plantearla. «Si el objeto de la ciencia fuera el [acto mismo de] la conclusión, se seguiría que cualquiera, sabio en acto de la ciencia adquirida por demostración, aprehendería en acto el [acto de] conclusión de su demostración. Esto es evidente. Ahora bien, la experiencia prueba que el consecuente es falso. Pues la mayor parte de las veces, si no siempre, sucede que quien demuestra, aunque forme el [acto de] la conclusión, no reflexiona en acto sobre éste al aprehenderlo, sino que fija su mirada directamente sobre lo que [el acto de] la conclusión misma significa. No por ello deja de adquirir la ciencia por demostración, pues es el silogismo lo que hace saber» [129]. Como se ve, es

---

[127] *«Et ita quando intelligerem hominem vel formarem istam propositionem in anima: (homo este animal), ego intelligerem omnem hominem et ita intelligerem et cognoscerem multos homines quos numquam vidi nec de quibus unquam cogitavi, quod videtur inconveniens. Si autem tali cognitione cognoscitur aliquid existens in anima, quaero quid? Et non potest dari nisi ipsa intellectio, et ita intellectio se ipsa cognosceretur, quod videtur inconveniens»* (OCKHAM, 1974: *Expositio in librum Peri hermeneias Aristotelis*, I, proemium, párr. 6, II, 353; cf., ibíd.: 353-354). Cf. estudio octavo (nota 32).

[128] RÍMINI, 1979: 1 S, prol., q. 1, a. 1, *ista opinio*, I, 3. Gregorio de Rímini será preferido aquí a Adam Woodham, quien, sin embargo, defiende las mismas tesis algunos años antes que Gregorio. Cf. GAL, 1977: 1 S, dist. 1, q. 1, *Franciscan Studies*, 66-102. La razón es que Gregorio es un autor mucho más leído e influyente en el debate de finales de la Edad Media. Lo testimonia la frecuencia de referencias a sus doctrinas en las *Defensiones* de Johannes Capreolus. La influencia de Gregorio es importante sobre Pedro de Ailly, sobre Gabriel Biel, y de manera general sobre el medio agustino de donde surge Lutero. Este reformador tiene a Gregorio en muy alta estima, y ve en él una feliz excepción al pelagianismo de los últimos siglos. Cf. una presentación general de la doctrina gregoriana y de su contexto medieval, Gabriel NUCHELMANS, 1973.

[129] *«Nam plerumque, inmo quasi semper contingit quod demonstrans, quamvis formet conclusionem, non tamem actu reflectitur super illam apprehendo ipsam, sed directe figit suum aspectum in quid quod ipsa significat, et nihilominus tunc acquirit scientiam per illam demonstrationem, cum sit syllogismus faciens scire»* (WOODHAM, 1977: *primam conclusionem*, 4).

para no identificar el acto de formar y de inteligir la conclusión con una intelección reflexiva, por lo que Gregorio, contra Ockham, rechaza decir que el objeto de la proposición científica concluida sea el acto mismo de concluirla.

La segunda razón la encuentra Gregorio de Rímini en la distinción entre la posición de la proposición y la afirmación de su verdad. Si, en efecto, concluyo según un «primer saber»: «los lados del triángulo, según la doctrina de la primera conclusión del primer libro de Euclides, son iguales», puedo decir en un «segundo saber»: «que los lados del triángulo [...] son iguales, es una proposición verdadera», es decir, afirmar la conformidad o la adecuación de esta proposición a la realidad. Pero no digo necesariamente las dos proposiciones al mismo tiempo. Más aún, si soy geómetra no tengo ninguna necesidad de formar e inteligir la proposición: «que los lados del triángulo [...] son iguales, es una proposición verdadera». Pues «es cierto que los que demuestran no tienen tal conocimiento de su conclusión». La proposición demostrada de «primer saber» basta: «los lados del triángulo [...] son iguales»; es ésta la que pertenece «solamente, o al menos ante todo», al geómetra, el cual la adquiere por demostración. Ciertamente, se dirá que si, de alguna manera, la proposición «que los lados del triángulo [...] son iguales, es una proposición verdadera», pertenece al geómetra, resulta cierto decir que esta proposición, este «segundo saber», tiene por objeto un acto de proposición, pues lo que afirma precisamente ahí el geómetra es la verdad de este acto de proposición. Pero, para Gregorio, este argumento no basta para concluir que formalmente el objeto de la ciencia sea el acto mismo de conclusión, pues el acto de conclusión del «primer saber» no es el objeto total del «segundo saber». «Por éste, se sabe que este [acto de] conclusión es verdadero, y por consiguiente, si una proposición debe ser objeto de este [segundo saber], será ésta: [que los lados de este triángulo son iguales, es una proposición verdadera], en el que una parte es esta primera conclusión, como es evidente» [130].

[130] *«Si dicatur quod conclusio apprehenditur apprehensione judiciaria et enunciativa, hoc erit, ut videtur, apprehensio qua cognoscitur ipsa conclusio esse conformis rei seu esse vera, nam nulla alia videtur esse ad propositum; sed certum quod non quilibet demonstrans habet talem notitiam de sua conclusione. Unde nec geometra demonstrans latera trianguli descripti secundum doctrinam primae conclusionis Primi Euclidis esse aequalia considerat vel apprehendit quod conclusio, qua enuntiat illa esse aequalia, est vera, nec medicus concludens tali morbo talem debere dari medicinam cogitat quod sua conclusio est vera, quamvis uterque hoc facillime posset. –Praetera, sicut aliud est quaerere, utrum latera hujus trianguli sint aequalia, et aliud,*

Se mire como se mire, parece pues que el objeto de la proposición no es el acto subjetivo mismo de proposición. El «primer saber» y el «segundo saber» no coinciden, ya que «al igual que es distinto preguntar si los lados de un triángulo son iguales y si esta proposición: [los lados de este triángulo son iguales], es verdad, por lo mismo, una [cosa] es saber esto, y otra [cosa] saber aquello». Estos dos saberes no pertenecen al mismo sabio. Propiamente hablando, hay que decir que sólo el acto de «primer saber» es un acto de ciencia (al ser la proposición de «primer saber» verdadera de suyo), independientemente de la proposición de «segundo saber», que afirma la verdad de la primera. Se sigue que la conclusión de una demostración, es decir, toda proposición científica es llamada formalmente verdadera no por su referencia adecuada a la realidad, sino por su deducción correcta a partir de sus principios. Y esto universalmente, tanto en el ámbito matemático como en el ámbito empírico. Gregorio tiene sobre este punto expresiones cuanto menos asombrosas: «es por lo que ni el geómetra que demuestra que los lados del triángulo [...] son iguales, ni considera ni aprehende que la conclusión, por la que enuncia que estos lados son iguales, es verdadera; ni el médico que concluye que a tal mal debe recetarse tal medicina, piensa que su conclusión sea verdadera, aunque uno y otro pudieran hacerlo muy fácilmente» [131].

Esta segunda razón esgrimida por Gregorio de Rímini tiene un alcance inmenso. Define el ideal del conocimiento deductivo a priori, del que Nicolas de Autrecourt (discípulo de Gregorio, cuyas obras desgraciadamente se quemaron en su mayoría en Grève, en 1346), ofrecerá la primera formulación [132]. Gregorio de Rímini no había visto de momento más que una segunda manera de probar, contra Ockham, que el objeto de la proposición no es el acto subjetivo de proposición. Pues, mediante la demostración se produce el acto subjetivo de proposición (en

---

utrum haec propositio (latera hujus trianguli sint aequalia) sit vera, sic aliud est scire hoc et aliud est scire illud. Et certum est quod primum scire vel solum vel maxime est geometrae, et tale acquiritur in eo per demonstrationem, igitur ejus objectum non est conclusio illa. –Praetera nec secundi scire illa conclusio est objectum totale, nam per ipsum scitur quod illa conclusio est vera et per consequens, si aliqua propositio debeat dici objectum ejus, erit haec (latera hujus trianguli sunt aequalia est propositio vera), cujus pars est illa prima conclusio, ut patet. Item etiam ipsa non est conclusio demonstrationis, per quam acquiritur illud secundum scire, et per consequens nullius scientiae objectum est conclusio demonstrationis, per quam acquiritur» (ibíd.: 4-5).

[131] Cf. ibíd., y particularmente *Unde nec geometra.*

[132] AUTRECOURT, 1988: 14 ss.

este caso, de conclusión científica), por el que se sabe, por ejemplo, que un triángulo equilátero puede ser situado sobre una recta finita. Lo que se sabe, por consiguiente, no es el acto de conclusión mismo, sino precisamente «que un triángulo equilátero puede ser situado sobre una recta finita». «Por la demostración, cuyo [acto de] conclusión es: [sobre una línea recta finita cualquiera, se puede situar un triángulo equilátero], se adquiere la ciencia por la que se sabe precisamente que sobre una recta finita cualquiera, se puede [situar un triángulo equilátero]. Luego, el [acto de] conclusión mismo no es el objeto de esta ciencia. Pues, si alguna otra [cosa] fuera sabida, parece que no sería otra [cosa] sino que esta conclusión es verdadera. Ahora bien, esto es falso, pues, si esto es sabido, lo es por otro discurso, [a saber, por éste] por el cual, de que (sobre una línea recta [finita] cualquiera, [se puede situar un triángulo equilátero]), se infiere que la proposición que enuncia esta [conclusión] es verdadera, y [que lo es] por consiguiente por otra ciencia».

Esta demostración descansa sobre tres suposiciones a las que Gregorio de Rímini da un giro muy «formalista». La primera suposición plantea que «ser así» o «no ser así», no es «la proposición que enuncia "ser así" o "no ser así" ser verdadero». Distingue lo que significa el acto de proposición de «primer saber», «ser así», y lo que significa el acto de proposición de «segundo saber», que descansa sobre lo que significa el primero, «la proposición que enuncia [ser así] ser verdadero» [133]. Al plantear este presupuesto, Gregorio puede mostrar que las dos proposiciones, una enunciando: «sobre una línea finita cualquiera se puede situar un triángulo equilatero», y la otra: «la proposición: «sobre una línea finita cualquiera se puede situar un triángulo equilatero» es verdadera», no tienen el mismo objeto, no son producidas por el mismo acto de ciencia, sino que supone cada una un discurso distinto, del que, como se acaba decir, el segundo no pertenece principalmente *(maxime)* al geómetra.

Paralelamente, Gregorio plantea una segunda suposición, a saber: que «ser así» no es la proposición que enuncia «ser así». Este principio plantea que el acto de proposición y lo que propone o significa, no

[133] La proposición de «primer saber» dice: él es así, *sic est*. Significa que él es así, *sic esse*, «ser así». La proposición de «segundo saber» dice: «que él es así, es verdadero», *sic esse est verum*. Significa que la proposición que enuncia que él es así es verdadero, *propositionem enuntiantem sic esse esse veram*, «la proposición que enuncia "ser así" ser verdadero» (nota 133: texto citado nota 129).

coinciden. Distingue el acto de proposición que enuncia «ser así» de lo que significa «ser así», pudiendo ser considerados, uno y otro, de modo indiferente entre sí en dos niveles de saber, primero o segundo. Permite comprender por qué «la mayor parte de las veces, más bien, casi siempre, sucede que quien demuestra, aunque forme el [acto de] conclusión, no reflexiona en acto sobre éste al aprehenderlo, sino que fija directamente su mirada sobre lo que [el acto de conclusión] mismo significa». De ahí que la expresión: «que sobre una recta finita cualquiera se puede situar un triángulo equilatero» no designe el acto mismo de conclusión, sino lo que es significado por éste.

La tercera suposición sintetiza de alguna manera las dos primeras. Distingue el acto de proposición de «primer saber» de lo que significa el acto de proposición de «segundo saber», que se apoya sobre el primero. Pues, si por un lado «ser así» no es el acto de proposición que enuncia «ser así», es decir, si el acto de proposición y lo que significa son distintos (segunda suposición); si por otra parte, «ser así», es decir, lo que significa el acto de proposición que enuncia «ser así», no es «el acto de proposición que enuncia [ser así] ser verdad», es decir, lo que significa el acto de proposición que enuncia «el acto de proposición que enuncia [ser así] ser verdad» (primera suposición), es evidente (tercera suposición) que ningún acto de proposición es «él mismo ser verdad», es decir, significa su propia verdad. Así, el acto de proposición, o de conclusión «sobre una línea recta finita cualquiera, se puede situar un triángulo equilatero» no es «la proposición [sobre una línea recta finita cualquiera, se puede situar un triángulo equilatero] ser verdad» [134].

Esta delicada teoría, cuyas fórmulas infinitivas tomarán su sentido evidente más abajo, pone a la luz la imposibilidad de identificar el objeto de la proposición con la proposición misma; la imposibilidad, por consiguiente, de afirmar, en función de una intelección reflexiva del acto de proposición por sí mismo, que «el acto de conclusión demostrativa es el objeto de la ciencia adquirida por demostración». Para ello es necesario mostrar también que el objeto del acto de proposición científica no es la cosa en su realidad misma, para poder concluir, al término de una enumeración completa, que el objeto del acto de la proposición, de la conclusión demostrada, si no de la proposición en general, es el significado de esta proposición. Pues hay en el siglo XIV tres

[134] RÍMINI, 1979: 1 S, prol., q. 1, a. 1, I, 5, *Secundo, ad principale*, 6.

concepciones del objeto de la proposición científica: la de Ockham, para quien el objeto de la proposición de ciencia es el acto mismo de inteligir; la de Walter Chatton, para quien la proposición descansa sobre la cosa real extramental; la de Gregorio de Rímini, para quien el objeto del acto de proposición, y especialmente de la proposición de ciencia, es el significado total y adecuado de ésta. Y, de hecho, no puede haber más que estas tres, sea en el siglo XIV u hoy.

La demostración por la que Gregorio de Rímini no admite ver en la cosa real extramental el objeto de la proposición es clara. Basta aquí con indicar la primera razón. «Si la cosa exterior *(res extra)* fuera el objeto [de la ciencia], muchas ciencias se sustentarían sobre [cosas] que llegan a ser de otro modo [del que son], *de contingentibus aliter se habere,* como sobre sus objetos». El consecuente es falso, si se toma la ciencia en sentido propio, pues como dice el Filósofo (*Ética a Nicómaco,* 1139 b 19-24), lo que sabemos *(scimus),* no puede suceder de otra manera. De donde concluye que el objeto de la ciencia *(scibile)* es eterno y necesario. La misma afirmación plantea en los *Analíticos posteriores* (71 b 9-15). La consecuencia es evidente. Toda cosa corruptible puede, según el Filósofo, ser de otro modo; y, en verdad, toda cosa, excepto Dios, es contingente y no necesaria» [135]. Es preciso, pues, que el objeto de la ciencia sea otro que la cosa real extramental, si debe ser universal y necesaria.

Gregorio de Rímini llega así a su conclusión. El objeto del acto de proposición no es el acto de proposición mismo. Gregorio teme, en efecto, que la posición de Ockham reduzca la intelección directa, el acto de proposición, a una intelección reflexiva de este acto por sí misma (el mismo Ockham no lo pensaba, lo que hace la interpretación de su pensamiento tanto o más delicada). El objeto del acto de proposición no es tampoco la cosa real extramental, salvo que se quiera reducir la ciencia a un conocimiento del singular contingente. En este punto Gregorio sigue a Ockham, aunque por otras razones: *res extra non scitur.* El objeto del acto de la proposición no puede ser más que lo «propuesto» de la proposición, lo «enunciado» de la enunciación, en una palabra, el significado proposicional. *Solae propositiones sciuntur.* Una vez más, Gregorio de Rímini parece seguir a Guillermo de Ockham. Pero esta vez, la coincidencia no puede ser más que verbal, *sicut verba sonant*; pues la diferencia entre ambos maestros es consi-

[135] Ibid.: 6, *secundum conclusionem.*

derable. Lo que Ockham entiende subjetivamente, como siendo el acto mismo de proposición científica, Gregorio lo entiende objetivamente, como siendo el significado de la proposición según su *esse objectivum*, como aparecerá más claramente. Es así como, por una vuelta a la noética escotista, la introducción de la noción de significado proposicional puede evitar, según Gregorio de Rímini, la reducción del conocer directo del acto proposicional a una forma de intelección reflexiva, es decir, a la definición ockhamista del objeto de la ciencia como el acto mismo de la conclusión demostrativa.

El objeto de una proposición de ciencia es, pues, lo que significa este acto de proposición, es decir, su significado complejo total. Sobre este significado dirige el intelecto su mirada en el acto de proposición de ciencia, y esta mirada es una mirada directa, en ningún caso reflexiva [136]. Gregorio llega varias veces a esta conclusión y, hecho muy característico, le da siempre la forma de una enumeración exclusiva. Tras presentar la opinión de Ockham y sus razones, le opone tres conclusiones. «Esta opinión [de Ockham] no me parece verdadera, y es por lo que planteo contra ella, y en respuesta a este artículo, tres conclusiones. La primera es que la conclusión de la demostración no es el objeto de la ciencia adquirida por demostración. La segunda es que tampoco [lo es] la cosa exterior. La tercera [es] que el significado total de la conclusión *(significatum totale conclusionis)* es el objeto de la ciencia» [137]. «La tercera conclusión se prueba. Primeramente, el objeto total de la ciencia es, o bien la conclusión, o bien la demostración total, o bien la cosa exterior, o bien el significado total de la conclusión, o los significados totales de las premisas y de la conclusión. Ahora bien, [no es] ni la conclusión, como se ha probado, ni tampoco la demostración total [como puede probarse por los mismos argumentos] [138], ni tampoco la cosa exterior [como es evidente por la segunda conclusión] [139], ni los significados totales de todas las proposiciones de la demostración, pues, como se verá más abajo [140], no son conocidos por el mismo acto; luego [el objeto de la ciencia] es el significado total de la conclusión» [141]. «El objeto [de la ciencia] no es ni la conclusión de la demos-

[136] Texto citado en nota 129.

[137] Ibíd.: 3-4, *ista opinio non apparet.*

[138] Gregorio entiende aquí por conclusión y por demostración el acto subjetivo de la conclusión y de la demostración en su conjunto.

[139] Citada en nota 135.

[140] RÍMINI, 1979: 1 S, prol., q. 3, a. 1, I, 94 ss.

[141] Ibíd.: q. 1, a. 1, I, 7, *tertia conclusio.*

tración ni alguna cosa exterior, sino el significado adecuado de la conclusión, y ciertamente ninguna parte de este [significado] es alguna cosa *(aliqua res)*, en el sentido que [el nombre] cosa se toma aquí [por Ockham], es decir, por alguna esencia o entidad existente en la naturaleza de las cosas» [142]. El objeto del acto de proposición, o de conclusión demostrativa, no es la cosa misma que podría ser significada por él en denominación extrínseca, sino el significado mismo de este acto subjetivo, significado total y adecuado, denominado como tal en denominación intrínseca. Por ejemplo, el objeto del acto de proposición que se enuncia así: «Dios es omnipotente», es el significado objetivo: «Dios ser omnipotente», y ocurre lo mismo para cualquier otra especie de proposición, de ciencia o de fe. «Lo mismo que por este [acto de proposición]: [Dios es omnipotente] es significado [Dios ser omnipotente], por lo mismo, el fiel cree [Dios ser omnipotente], y así de otros [actos de proposición que significan otro significado] [143]. Gregorio vuelve por consiguiente, para dar cuenta del estatuto del acto de proposición y de su objeto, a la pareja representante-representado, de la que Escoto había hecho un uso tan sistemático en el caso de la intelección y de su objeto representado en la *species* inteligible. Nada más simple, ni aparentemente más evidente. Lo que es dicho por la proposición, por la enunciación, no puede ser la cosa misma en su realidad concreta y existente. En efecto, la realidad existente no parece, al menos en primer lugar, compuesta de un sujeto y de un predicado. Lo que es dicho por la proposición es «lo que es dicho pura y simplemente», el significado propiamente dicho en denominación intrínseca.

Esta manera de pensar gozaba ya de un pasado venerable, al encontrarse con la misma lógica estoica, para la cual el objeto de la proposición es precisamente lo que es dicho por ella, lo dicho, λέκτόν propiamente dicho [144]. Pero abre también una perspectiva de futuro inmensa que se extiende hasta la reflexión contemporánea. El mismo Husserl no habla de manera distinta que Gregorio de Rímini cuando analiza el sentido de las «expresiones» del lenguaje humano y de los actos subjetivos de la conciencia que le corresponden. En las *Logische Untersuchungen*, por ejemplo, distingue también la objetividad expresada por

[142] Ibíd.: 12, *ad secundam nego*. Cf. nota 138.

[143] Ibíd.: 7, *secundo idem*.

[144] Sería interesante comparar la posición de Gregorio con la de los estoicos, los cuales consideran el λεκτόν como la única entidad incorporal en un universo material. Cf. un esbozo de este problema, así como de la prehistoria de la posición gregoriana en Agustín y Abelardo, en Willigis ECKERMANN, 1978: 93 ss. y JOLIVET, 1969: 82, n. 126.

la expresión lingüística *(die ausgedrückte Gegenständlichkeit)* de la objetividad significada por ésta, es decir, por hablar en términos de Walter Chatton y de Gregorio de Rímini, la cosa misma y el significado proposicional propiamente dicho: la primera dicha significada en denominación extrínseca, la segunda en denominación intrínseca [145]. A los ojos de Husserl, esta distinción se manifiesta ya en la comparación de dos expresiones nominales que tienen un sentido diferente nombrando la misma cosa. Así del «vencedor de Jena» y del «vencido de Waterloo», del «triángulo equilátero» y del «triángulo isógono» [146]. Se manifiesta igualmente en expresiones complejas, de la que la más perfecta es la enunciación cuyo sentido es un significado complejo completamente verdadero [147], como ésta, por ejemplo: «las tres alturas de un triángulo se cortan en un solo punto» [148]. El sentido de esta enunciación, *(der Sinn dieser Aussage),* lo que ella quiere decir *(was sie besagt),* es «que las tres alturas de un triángulo se cortan en un solo punto». Este sentido es, pues, distinto del objeto al que se relaciona; la intencionalidad de la conciencia de proposición en el sentido proposicional no coincide con la referencia al objeto en su realidad *(gegenständliche Beziehung)* [149]. Cualquiera que sea, por otro lado, la referencia objetiva en el caso de las proposiciones geométricas, Husserl indica que puede comprenderse de diversas maneras en las proposiciones en general. «Si tomamos, por ejemplo, las proposiciones enunciativas *(Aussagesätze)* de la forma S es P, lo que es considerado como objeto del enunciado es como regla general el objeto designado por el sujeto de la proposición *(der Subjektgegenstand),* es decir, éste [del que] se enuncia algo. Pero aún es posible otra concepción, y es la que concibe el estado de cosas *(Sachlage)* en su conjunto, que residen en el enunciado a modo de análogo del objeto nombrado por el nombre, y que distingue este objeto de la significación *(Bedeutung)* de la propo-

[145] Ockham en su crítica del *esse objectivum* de las ideas divinas escotistas hace intervenir sistemáticamente la distinción entre denominación intrínseca y denominación extrínseca. En efecto, para él las ideas divinas son las criaturas mismas en tanto que son dichas inteligidas por el intelecto en denominación extrínseca, mientras que para Duns Escoto lo son en denominación intrínseca. Cf. OCKHAM, 1967: I S, dist. 43, q. 2, IV, 646. Cf. estudio cuarto (259 ss.).

[146] HUSSERL, 1928: II, I, 1, párr. 12, p. 47. Como se ve, el sentido husserliano corresponde a la forma inteligible distinta en razón razonada; el análisis noético de las razones formales cede el paso a la constatación de la diversidad semántica de los sentidos.

[147] Ibíd.: párr. 11.

[148] Ibíd.: 43.

[149] Ibíd.: párr. 13.

sición enunciativa» [150]. La expresión, que es la proposición enunciativa, es pues un signo que sustituye operatoriamente, bien a la realidad designada por su sujeto, bien a la realidad global designada por el conjunto de la composición predicativa, lo que los modernos llaman el estado de cosas *(Sachverhalt, state of affairs)* [151].

Resulta claro que las dos concepciones no tienen la misma significación noética y crítica, pues mientras que la primera se reduce a la definición de la función de sustitución operatoria *(suppositio)* de la proposición por medio del sujeto de ésta, tal como la concibe la noética tomista, la segunda se reduce a la función de *suppositio* de la proposición entera. Ésta es la que prefiere finalmente el mismo Husserl, como lo atestigua la doctrina de *Erfahrung und Urteil* a propósito de la experiencia perceptiva como constitución ante-predicativa de las categorías lógicas de sujeto y de predicado [152]. Y es ésta precisamente la de Gregorio de Rímini, según su doctrina extremadamente original de la relación. En efecto, al igual que la relación, en el segundo sentido de este término, es un *complexe significabile*, por ejemplo: «Sócrates haber engendrado Platón», es decir, un significado proposicional que sustituye operatoriamente al estado de cosas relacional (significado así en denominación extrínseca), lo mismo ocurre para todo significado proposicional de toda proposición *S es P*. La doctrina de la relación gregoriana permite incluso añadir que el significado proposicional sustituye operatoriamente de manera simple *(simpliciter, suppositio simplex)* al estado de cosas real significado en denominación extrínseca, en tanto que es un *esse intentionale* que remite a éste en su realidad

[150] Ibíd.: párr. 12, p. 48. Cf. la posición de Abelardo (JOLIVET, 1969: 81, n. 114).

[151] Es imprudente unir sin más el significado proposicional *(sic esse)* con el estado de cosas, como lo hace ECKERMANN, 1978: 68-70. Pues hay que distinguir el estado de cosas *in esse objectivo* y el estado de cosas *in esse reali;* cf. *infra,* 147 ss. W. Eckermann no hace esta distinción, pues no ve la relación del *esse objectivum* escotista con el significado proposicional gregoriano.

[152] HUSSERL, 1948, párr. 24. Para HUSSERL (1950a: párrs. 4 y 5) la evidencia predicativa implica la evidencia ante-predicativa, y las ciencias apuntan a predicaciones destinadas a dar de la evidencia intuitiva ante-predicativa una expresión «fijada», completa y adecuada. Hay que considerar, sin embargo, las cosas bajo otra perspectiva. Lejos de estar así «superpuestas», la esfera de la experiencia perceptiva y la esfera de la predicación se interpenetran en el seno mismo de la percepción que constituyen. Este juicio no tiene por qué ser expresamente formulado predicativamente, lo que no implica que tenga que ser posterior a la percepción. Es, según el pensamiento del aristotelismo, una de las implicaciones necesarias de la unión sustancial del alma y del cuerpo. Cf. MURALT, 1985a: 65-84.

exterior; y que se sustituye a sí mismo materialmente *(materialiter)* en tanto que es un término absoluto del acto de proposición [153], lo que es de una perfecta ortodoxia escotista. De ahí que Gregorio de Rímini pueda recoger la opinión de Ockham, haciéndole las correcciones necesarias, es decir, concibiendo objetivamente lo que Ockham concibe subjetivamente, tal como se ha dicho. Para Ockham, «la diferencia entre el objeto y el sujeto de la ciencia es que el sujeto de la ciencia es el sujeto de la conclusión, mientras que el objeto de la ciencia es lo que es sabido *(illud quod scitur)* y que termina inmediatamente el acto de ciencia. Ahora bien, esto es la conclusión sabida misma *(ipsa conclusio scita)*. Así, el sujeto [de la ciencia] es una parte del objeto [de la ciencia], y si es objeto, no es más que parcial» [154]. Sin embargo, para Ockham no hay sujeto ni predicado, ni tampoco composición predicativa más que en las proposiciones proferidas o escritas, mientras que la proposición formada mentalmente no conoce de tales distinciones [155]. A Gregorio le resulta muy fácil oponer a Ockham la composición del sujeto y del predicado en el nivel del significado proposicional. Es en este nivel, el del *complexe significatum*, como debe entenderse, según él, el texto citado de Ockham. El sujeto del significado proposicional no es, en efecto, más que una parte del objeto total del acto de proposición, una parte del *complexe significatum* total. Si yo digo, por ejemplo: «Dios es», el objeto de este acto de proposición es «Dios ser», y el sujeto «Dios» no es más que el objeto parcial de este acto.

Comprenderlo es comprender, una vez más, que el objeto del acto de proposición es el significado proposicional de este acto en su objetividad absoluta y en su *esse intentionale* a la vez, y no la cosa exterior; es llevar a efecto la distinción gregoriana del significado proposicional, llamado significado en denominación intrínseca, y de la cosa exterior, o al menos del estado de cosas exterior, llamado significado en denominación extrínseca [156]. Ahora bien, ésta es la misma distinción de

---

[153] RÍMINI, 1 S, dist. 28-32, q. 1, a. 2, III, 109, *secunda conclusio. «Ex hac conclusione patet quod Socratem genuisse Platonem, vel fuisse genitorem Platonis, aut etiam Socratem esse patrem Platonis, non est aliqua entitas, nisi hujusmodi dicta sumerentur materialiter vel simpliciter»* (ibíd.: 110).

[154] Ibíd.: 1 S, prol., q. 1, q. 1, I, 2, *quantum ad primum*; cf. ibíd.: q. 5, a. 3, I, 174, *pramitto juxta*. En el primer texto, Gregorio cita a OCKHAM, 1967: 1 S, prol., q. 9, I, 266.

[155] OCKHAM, 1974: *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, I, proemium, párr. 6, II, 357-358.

[156] De donde se sigue la distinción entre composición objetiva del significado pro-

Husserl, el cual distingue el sentido *(Bedeutung)* de una expresión nominal simple o proposicional, de la cosa objetiva *(Gegenständlichkeit)* sobre la cual se apoya esta expresión según su relación objetiva *(gegenständliche Beziehung)* con ésta. Es también la que adopta Gottlob Frege entre el sentido de una proposición *(Sinn, Gedanke)* y su significación objetiva *(Bedeutung)* (la misma que Husserl llama *gegenständliche Beziehung*) [157], o incluso Ferdinand de Saussure, cuando distingue en el signo, el significante y el significado, remitiendo este último al referente que es la cosa exterior [158].

2. Fe, asentimiento y verdad

Las distinciones precedentes implican una reorganización total de la doctrina de la verdad. De manera general, la proposición como acto subjetivo da lugar al asentimiento *(assensus)* de lo que significa. La necesidad de la demostración entraña el asentimiento de lo que significa la conclusión demostrada (es el asentimiento científico, *assensus scientialis*). La autoridad de la verdad primera divina entraña el asentimiento de lo que significa el artículo de fe (es el asentimiento de fe, *assensus fidei*). Una opinión cualquiera puede llegar a producir un asentimiento sobre el contenido opinado [159]. Gregorio extrae de aquí la definición del «objeto teológico», que puede ser, o bien el objeto del acto de fe puro y simple [160], es decir, una proposición o un *dictum* de la escritura santa (principio del discurso teológico) [161], o bien el objeto de un acto de fe concluido al término del discurso teológico que arguye a partir de una proposición de la Escritura, o bien el objeto de una conclusión teológica que no implique la fe, al menos en tanto que la Igle-

posicional y composición real del estado de cosas correspondiente, así como la constatación necesaria de la equiparación formal de uno y del otro; cf. *supra*.

[157] *Über Sinn und Bedeutung*, y *Der Gedanke*, en FREGE, 1967.

[158] SAUSSURE, 1961: 97-100. Resulta significativo que la distinción del significado proposicional, del sentido en general, con la cosa significada por un lado, y con el acto de significar por el otro, le haya resultado necesaria al pensamiento moderno para fundar bien una lógica, bien una lingüística, independiente de la psicología.

[159] RÍMINI, 1979: 1 S, prol., q. 1, a. 1, I, 7, *tertia conclusio, secundo*.

[160] *«Nam mere creditum est quod contenta in sacra scriptura fuerint a Christo revelata»* (ibíd.: 1 S, prol., q. 1, a. 4, I, 45).

[161] *«Discursus proprie theologicus est qui constat ex dictis seu propositionibus in sacra scriptura contentis vel ex his quae deducuntur ex eis vel saltem ex altera hujusmodi»* (ibíd.: a. 2, I, 18, *responsio propia ad articulum*).

sia no la haya determinado oportunamente [162]. Cualquiera que sea la forma considerada, el «objeto teológico» aparece como el significado de la proposición que lo enuncia: «el objeto teológico [...] es lo mismo que el significado total de la proposición teológica» [163].

Esta posición no es sólo característica de Gregorio. Es también la de Roberto Holkot, para quien el objeto del acto de ciencia es lo que es verdaderamente dicho sabido, y el objeto del acto de fe lo que es denominado creído. Ahora bien, propiamente hablando, ninguna cosa exterior se sabe o se cree. El intelecto, por ejemplo, no sabe la piedra, sino que «la piedra ser pesada», o «que la piedra es pesada». De ahí que «ser sabido» o «ser creído» no se predique nunca de un término incomplejo, es decir, de un concepto simple que significa la cosa, sino únicamente de un complejo proposicional. Así pues, sólo un complejo proposicional es objeto de fe [164].

Esta definición del objeto del acto de fe como significado complejo total de la proposición de fe rige la noción de fe adquirida *(fides acquisita),* tal como se explicita, por ejemplo, desde Ockham a Gabriel Biel. La fe adquirida, en estos autores, es un acto de fe (y del hábito correspondiente) que el creyente ejerce naturalmente, *ex puris naturalibus,* al aprender por la escucha o la lectura de la Escritura, tal o cual complejo proposicional contenido en ésta. Exige, para poder considerar este artículo como un verdadero artículo de fe, el concurso del hábito de fe infusa: fe adquirida y fe infusa «integran con Dios una única causa total del acto» de fe completa, según la notable expresión de Gabriel Biel [165]. Esto escandalizará a Lutero y a Calvino, pues verán en ella —con razón— un cierto pelagianismo, que reposa, como todas las doctrinas pelagianas y semipelagianas de finales de la

---

[162] *«Conclusiones autem theologicae —distinguendo conclusiones contra principia— dico omnes veritates non secundum se formaliter in sacra scriptura contentas, sed ex contentis in ipsa de necessitate sequentes, et hoc sive sint articuli fidei sive non, sive etiam sint scibiles vel scitae per scientiam aliam vel sive non, sive etiam sint determinatae per ecclesiam sive non»* (ibíd.: I, 20, *ex hoc ulterius*).

[163] Ibíd.: a. 1, I, 8.

[164] HOLKOT, 1967: 1 S, q. 2, bij, col., a-b.

[165] Gabriel BIEL, 1973: Liber tertius, dist. 23, q. 2, a. 1, notabile 2, III, 414. La mención «integrando con Dios» hace alusión a la doctrina de la *influentia generalis dei,* es decir, de la causalidad universal de Dios, concebido como una causalidad concurrente no recíproca y parcial; cf. estudio séptimo. Cf. OCKHAM, 1967: 3 S, q. 9, VI, 290-291, 296. Sobre estos puntos, y particularmente sobre Gabriel Biel, consultar los excelentes estudios de Heiko A. OBERMANN, 1965 y 1979.

Edad Media, en la noción de la causalidad concurrente de causas parciales no recíprocas.

Ciertamente, Gregorio de Rímini no defiende la misma concepción de fe adquirida que Ockham y Biel. La considera como un hábito de creencia *(habitus creditivus)* que el fiel adquiere deduciendo discursivamente verdades de fe secundarias a partir de proposiciones primeras del Evangelio, que le permite adherirse a aquéllas a la luz de éstas [166], lo que viene a hacer de la fe adquirida, así concebida, la teología misma, por oposición a la doctrina tomista que define la teología como una ciencia propiamente dicha «subalterna a la ciencia de Dios y de los bienaventurados» [167]. Esto no impide que Gregorio, al igual que Holkot y Ockham, defina el objeto de fe como un complejo proposicional, aunque este último conciba el complejo proposicional de la fe subjetivamente, como la proposición de fe misma [168], contribuyendo con ello a fundar el pelagianismo de finales de la Edad Media, contrariamente a la intención de Gregorio de Rímini, tenaz defensor de un *auxilium dei speciale* para todo acto bueno del hombre [169].

Si, en efecto, el objeto de fe es un significado proposicional contenido en la Escritura, la fe adquirida, en el sentido que le dan Ockham y Biel, basta naturalmente para aprehenderla, supuesto el concurso de la fe infusa y la influencia general de Dios. Se comprende así que la definición del objeto de la proposición teológica como complejo proposicional (concebido subjetivamente por Ockham, objetivamente por Gregorio y Biel), la distinción, por un lado, según Ockham y Biel, de la fe en fe adquirida y fe infusa, y por el otro, una estructura de pensa-

---

[166] *«Habitus ex hujusmodi adhaesionibus derelictus est habitus creditivus et fides quaedam habitualis acquisita, et per consequens theologia sic accepta fides quaedam est»* (RÍMINI, 1979: 1 S, prol., q. 1, a. 4, I, 56, *quarta conclusio*).

[167] AQUINO, 1951: 1, q. 1, a. 2; citada por RÍMINI, 1979: 1 S, prol., q. 1, a. 4, I, 49, *alii dixerunt*.

[168] OCKHAM, 1967: 3 S, q. 9, VI, 283-284, 289-290.

[169] *«Nullus homo in statu praesenti, dei etiam generali influentia stante, potest absque speciali auxilio ejus agere aliquem actum moraliter bonum»* (RÍMINI, 1979: 2 S, dist. 26-28, q. 1, a. 1, VI, 24, *quo praemisso*). Lo que excluye todo pelagianismo (ibíd.: VI, 52), y se opone a lo que pretenden Escoto, Ockham, Woodham (ibíd.: a. 3, VI, 64). Gregorio va muy lejos en el sentido anti-pelagiano. Adán mismo, antes del pecado, no puede elucidar *ex puris naturalibus* un acto moralmente bueno (ibíd.: dist. 29, q. 1, a. 1, , 116). Los hijos, muertos en el seno de su madre o sin ser bautizados, son condenados y deben ser castigados por el fuego eterno (ibíd.: dist. 30-33, q. 3, VI, 311 ss.). Tesis que le valió a Gregorio el sobrenombre de *tortor infantium*.

miento regida por una noción de causalidad concurrente de causas parciales no recíprocas, tiene como consecuencia necesariamente el pelagianismo que domina el siglo XV. Se comprenderá también la dirección que adopta Gregorio de Rímini, al mismo tiempo que la manera en la que se defiende.

Es interesante poner de manifiesto estas relaciones doctrinales. Expresan la amplitud del cuadro metafísico y teológico en el que se inscribe la doctrina gregoriana del asentimiento y de la verdad. Pues aquí se llega al momento fundamental del presente estudio. Al sustentarse el asentimiento de la fe sobre un complejo proposicional significado, y al ser el objeto de todo acto subjetivo de proposición un complejo proposicional significado, la doctrina del asentimiento de fe no es más que un caso particular de la doctrina general del asentimiento. Por consiguiente, todo asentimiento es *creencia,* y el asentimiento a una proposición, cualquiera que sea, es de manera general creencia, «por la cual se cree que esto es significado conforme [a lo real] por el complejo [proposicional]». «El que tiene la demostración de que [sobre una línea recta finita (cualquiera, se puede situar un triángulo)], asiente según un asentimiento científico y cree *(credit)* lo mismo que significa la conclusión de la demostración. Y esto es válido para todo asentimiento, sea de fe o de opinión, pues por este [asentimiento] se cree *(creditur)* lo que es significado conforme [a lo real] por un complejo [proposicional]. De ahí que, al igual que por esta [proposición]: [Dios es omnipotente], es significado [Dios ser omnipotente], por lo mismo, el fiel cree [Dios ser omnipotente], y así otras [proposiciones significan otro significado]» [170]. Es necesario subrayar la proposición de Gregorio. Aquí el asentimiento cree como conforme a lo real lo que la proposición significa. Esta afirmación no plantea dificultad, pues el significado proposicional es, en efecto, lo enunciado: «la cosa ser así». Pero Gregorio precisa aún más: «no asentimos, propiamente hablando, más que a lo significable por complejo *(significabili per complexum)*; pero no podemos decir que asentimos verdaderamente a algún complejo sino en tanto que asentimos a lo mismo que este [complejo] significa, o al menos, lo que es idéntico, en tanto que creemos *(credimus)* [ser así] o [no ser así] lo que el [complejo] mismo enuncia» [171]. Cuando, pues, la proposición propone objetivamente un significado conforme a

[170] RÍMINI, 1979: 1 S, prol., q. 1, a. 1, I, 7, *secundo.*

[171] Ibíd.: I, 12, *ad tertiam. Ac tuna quidem propositiones verae sunt cum ita est in re sunt ennuntiant* (ABELARDO, 1970: p. 160).

la realidad, el intelecto, por su asentimiento, puede creer «la cosa ser» tal como es significada por la proposición.

Ciertamente, esta creencia no es un acto de fe religiosa. Pero es evidente, sin embargo, que tiene su misma estructura. El fiel cree lo que los artículos de fe, las proposiciones de fe del *credo* y del evangelio le proponen. Bajo la autoridad de la Iglesia —la cual ha definido las Escrituras canónicas— cree, pues, que «las cosas divinas y humanas ser» tal como son significadas, tal como se le proponen para su asentimiento por el *credo* y las Escrituras [172]. Ciertamente hay aquí verdad, incluso adecuación, afirmada o asentida, del intelecto creyente a la realidad; pero la norma, la medida de esta verdad no es la realidad, como es el caso de la doctrina aristotélica y tomista de la proposición predicativa natural. Por el contrario, la medida o el «canon» de esta verdad es la fórmula considerada como revelada (y así, como objeto de fe), el significado complejo total de la proposición de fe. «Al igual que por esta [proposición]: [Dios es omnipotente] es significado [Dios ser omnipotente], por lo mismo, el fiel cree [Dios ser omnipotente]» [173]. Y por este asentimiento, «nosotros creemos [ser así] lo que el complejo enuncia» [174].

De manera general, por consiguiente, Gregorio de Rímini llega a considerar que el acto de asentimiento, el conocimiento de la verdad del significado proposicional, se ejerce según la estructura misma del acto de fe, o más exactamente, que todo acto de asentimiento, al juzgar «la cosa real» tal como es significada, tanto el acto de fe sobrenatural como el acto de asentimiento, o de creencia, natural y científico, tiene la misma estructura. Mientras que Santo Tomás distingue analógicamente el asentimiento de fe tal como se produce en la escucha del Evangelio [175], del asentimiento de ciencia como se produce al final de

---

[172] *«Ubi autem assensus non est notitia nec causatur ex notitia objecti, sicut est de assensu fidei, ibi est necessaria propositio ut significetur nobis cui assentire debeamus»* (ibíd.: I, 12, *aliud quod additur*). Cf. la expresión de Anselmo de CANTERBURY (1989: *Proslogion*, cap. 2): *«da mihi ut* [...] *intelligam quia es sicut credimus»*.

[173] RÍMINI, 1979: I, 7, *secundo*.

[174] Ibíd.: I, 12, *ad tertiam*.

[175] Debe precisarse que Tomás no puede admitir absolutamente un criterio de verdad en el acto de fe como el que propone Gregorio, salvo que admitiese también una noción de fe adquirida que tendería peligrosamente hacia el pelagianismo. Hay que distinguir, pues, dos puntos de vista: uno, formal, *simpliciter* o *per se;* otro, según el ejercicio, *quoad nos*. Formalmente, la fe, que no puede ser más que el acto de un hábito sobrenatural infuso, es verdadera por adecuación o adhesión a la verdad divina pri-

la demostración, Gregorio de Rímini concibe, uno y otro, como unívocos. El acto de saber es, o al menos implica, un acto de creer, y este acto de creer pertenece al acto de *primum scire;* es completamente distinto del acto de *secundum scire,* pues el asentimiento es un acto de primer saber que no tiene otro objeto que el significado de la proposición científica misma: «la cosa ser así», mientras que el acto de segundo saber es un acto de segundo nivel cuyo objeto es un significado nuevo: «[la cosa ser así] ser verdad». El asentimiento del primer saber se adhiere al objeto de la proposición científica del primer saber, el cual es establecido como verdadero por la demostración a priori; el acto del segundo saber objetiva esta verdad, lo que no le impide, por otro lado, asentir a su vez y en su nivel. De ahí surge un vertiginoso proceso al infinito, del que a continuación veremos su importancia.

Gregorio precisa además que el asentimiento cae sobre el significado proposicional, puesto que no puede caer ni sobre la proposición demostrada como acto subjetivo, ni sobre la cosa misma que le sirve de «referente». Sólo el significado complejo total de la proposición planteada como conclusión necesaria de la demostración, puede ser creído verdadero en el asentimiento científico, como sólo el significado complejo de la proposición de fe puede ser creído verdadero en el asentimiento de fe, y lo mismo vale para la proposición de opinión. «No asentimos, propiamente hablando, más que al significable por complejo, pero no podemos decir que asentimos verdaderamente a algún complejo sino en tanto que asentimos a lo mismo que este [complejo] significa, o al menos, lo que es idéntico, en tanto que creemos [ser así] o [no ser así] lo que el [complejo] mismo enuncia» [176].

---

mera y a lo que revela. En cuanto a nosotros, según el ejercicio concreto del hábito de fe en un ser razonable y social, es un asentimiento que cree «la cosa ser así» como es significado por las proposiciones de la Escritura. Bajo el primer punto de vista, la medida de la verdad del acto de fe es la realidad divina misma; bajo el segundo punto de vista, es la proposición de fe como está contenida en las Escrituras. Y, puesto que estos dos puntos de vista no se distinguen como dos puntos de vista igualmente formales, como si fuese uno primero en relación con el otro, sino como el del ser como forma y el del ser como ejercicio, se manifiesta claramente que el acto de fe no puede ejercerse según el segundo punto de vista más que a la luz formal del primero, y que todo pelagianismo queda excluido, pero no —bien al contrario— el realismo del acto de fe en su condicionamiento eclesial.

[176] Ibíd.: I, 12, *ad tertiam.*

3. La equiparación formal entre el significado proposicional y el estado de cosas real, de Gregorio de Rímini a Wittgenstein pasando por Capreolo, Juan de Santo Tomás y Descartes

Ciertamente, las expresiones de Gregorio de Rímini varían en este punto, y estas variaciones permiten comprender mejor la relación de la proposición con su significado proposicional por un lado, y con su objeto real por el otro. Unas veces, en efecto, Gregorio de Rímini declara que «la conclusión de la demostración mental, tomada en sentido propio, es el asentimiento a "[la cosa] ser así", que [la conclusión] misma significa» [177]; otras, que «no podemos decir que asentimos verdaderamente a algún complejo, sino [...] en tanto que creemos [ser así] o [no ser así] lo que el [complejo] mismo enuncia» [178]. Es evidente que la segunda expresión es la más formal, incluso si es algo errónea, en la medida que da a entender que el complejo mismo «enuncia». La medida de la verdad es aquí el complejo objetivamente significado mismo, y no el acto subjetivo de proposición que lo significa o lo enuncia. Hay que decir, pues, que esta proposición es verdad en la medida que el objeto es creído «ser así» en la realidad como es significado por ella. Ahora bien, como se sabe, este objeto de la proposición es un complejo proposicional significado en denominación intrínseca; y si se cree, en verdad, «ser así» lo que es significado, es necesario entonces admitir que a la composición objetiva del significado proposicional corresponde, por equiparación formal, la composición real del estado de cosas existente [179]. Es, pues, posible decir, por un lado, que el acto de propo-

[177] Ibíd.: a 3, I, 27, *respondeo ad articulum istum*. Cf. ibíd.: 39: *actus cognocendi sic esse sicut enuntiat conclusio*.

[178] Texto citado en nota 176.

[179] Lo que implica de alguna manera que «la forma de lo conocido es en el cognoscente según el mismo modo que es en lo conocido». Se podría extender a la situación presente la crítica que Tomás dirige a la no-ética de Platón (AQUINO, 1951: I, q. 84, a. 1). El aristotélico diría, en efecto, «la cosa ser de otra manera» que como es significada, pues el modo del inteligente *in intelligendo* es distinto que el modo de la cosa *in existendo* (ibíd.: I, q. 85, a. 1, ad 1). En efecto, «el predicado y el sujeto significan de alguna manera (es decir, por la composición predicativa) el mismo [ser] según la realidad, y diversas [entidades] según la razón», siendo «idénticas por el soporte, diversas en razón [...]. A esta diversidad según la razón responde la pluralidad del predicado y del sujeto; el intelecto significa en cambio la identidad de la cosa por la composición [predicativa]» (ibíd.: I, q. 13, a. 12). De manera que hay, para Tomás, adecuación del

sición tiene por objeto la composición objetiva del significado proposicional (llamada tal en denominación intrínseca), y que, por otra parte, tiene por objeto la composición real del estado de cosas existente (llamada significada en denominación extrínseca). En este sentido, el significado proposicional, como el objeto representado por la *species* escotista, es un término a la vez absoluto e intencional; el mismo objeto, el mismo estado de cosas que es objeto de la misma proposición, una vez *in esse objectivo,* otra *in esse reali;* la equiparación formal entre ambas se funda en la distinción formal *ex natura rei* de la realidad existente, o al menos, en la distinción real de ésta en sustancia y accidentes.

Esto es pura ortodoxia escotista, pues se ha mostrado con respecto del objeto representado en la *species* que es idéntico formalmente en sí mismo, independientemente de su ser objetivo o real, y que además la composición de los conceptos en la proposición es, según Escoto, equiparable formalmente a la composición posible de las ideas divinas, y, por consiguiente, a la composición real de las cosas en formalidades distintas [180]. Gregorio de Rímini manifiesta así hasta qué punto es estructuralmente escotista, incluso cuando en algunos temas doctrinales se aparta de su maestro, por ejemplo, en materia de pelagianismo [181]. Pero también es de buena doctrina escotista la filosofía analítica. Pues ésta postula igualmente la equiparación formal planteada aquí. Wittgenstein habla de la correspondencia entre «la configuración de los signos simples en la proposición significante» y «la configuración de los objetos en el estado de cosas» [182]. Esta correspondencia podría comprenderse en el marco de la distinción formal *ex natura rei;* se com-

acto de juzgar a la realidad en su identidad, pero no equiparación de un complejo proposicional a la composición real del estado de cosas. Hay que decir, pues, que la proposición capta la realidad tal como es en sí misma en razón de su adecuación a ésta, y que capta la realidad «de otra manera» a cómo es, por las distinciones de razón que presiden a su formulación y que son predicativamente, es decir, lógicamente, compuestas en proposición.

[180] Cf. *supra,* 147-148. Cf. estudio quinto (266-267), el texto de ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 3, 1, q. 4, núm. 268, III, 164.

[181] Es asombroso que ECKERMANN (1979) no haga nunca alusión a esta filiación doctrinal, tan evidente, sin embargo.

[182] *Der Konfiguration der einfachen Zeichen im Satzzeichen entspricht die Konfiguration der Gegenstände in der Sachlage* (WITTGENSTEIN: 1969: 3, 21). Cf. de una manera general la noción de la proposición como imagen de la realidad, por ejemplo, 4.021: *«Der Satz ist ein Bild der Wiklichkeit».* Jacques BOUVERESSE (1976: 116) habla a este propósito de *isomorfismo.*

prende de manera más inmediata en la composición sustancia-accidente. Se comprende por qué adopta una importancia tal en ciertos autores actuales, a propósito de la equiparación formal de la composición predicativa y de la composición real del estado de cosas [183].

Aquí se halla incluso uno de los numerosos síntomas de la revolución kantiana. El intelecto no es ya, de manera general, el que, en su juicio, se adecúa a la realidad; es la realidad la que es adecuada a la proposición, o más exactamente, es la realidad la que es creída ser tal como la proposición significa, la que es creída ser *in esse reali* tal y como es *in esse significato*. Cabe hablar en los dos casos de verdad-adecuación, siempre y cuando se sepa en qué sentido se utiliza en cada uno: adecuación del intelecto a la cosa, o adecuación de la cosa creída según la proposición que la significa. Pero hay que ser muy precisos. En Gregorio de Rímini, la equiparación formal del estado de cosa *in esse objectivo* (significado en denominación intrínseca), y del estado de cosa *in esse reali* (significado en denominación extrínseca), permite al intelecto creer la realidad «ser así» como es significada, y Gregorio no distingue ningún otro punto de vista. Por el contrario, para Kant no cabe una equiparación más que en el caso de la creencia *(Glauben)* en la realidad trascendente de la cosa en sí, pero no en el caso de la ciencia del fenómeno objetivo (éste puede ser dicho conocido en denominación intrínseca en su «ser objetivo»; la cosa en sí puede ser únicamente pensada, es decir, conocida en denominación extrínseca). Bajo este punto de vista, se comprende bien la estructura de pensamiento común que rige la noética gregoriana y la crítica kantiana. Pues las formas a priori del sujeto trascendental, criterios ejemplares de la verdad objetiva, son puros «seres objetivos», puros significados, objetos de intuición pura o conceptos puros, y es según estos conceptos puros del entendimiento que el sujeto trascendental puede creer la cosa en sí «ser así» tal como es concebida a priori [184].

Si, como se ve, la herencia escotista supera ampliamente los límites del siglo XIV, supera también el marco de la escuela franciscana,

---

[183] Cf. MULLIGAN, 1985: 165. Mulligan presenta en este pasaje la posición de Husserl y de los herederos de Brentano. Él mismo considera, con SIMONS y SMITH (1987: 225), que «la idea de un paralelismo perfecto entre complejidad lógica y ontológica es la miseria del atomismo lógico». Para evitar el paralelismo incriminatorio, estos autores cambian la noción de estado de cosas *(in esse reali)* por la del momento (o accidente) de una sustancia (ibíd.).

[184] Kant interpreta trascendentalmente a Protágoras (PLATÓN: *Crátilo*, 386 a).

puesto que marca a tomistas tales como Johannes Capreolo y Juan de Santo Tomás, y a un moderno, como Descartes. El primero, por ejemplo, comienza por inscribirse en la línea del pensamiento gregoriano. Concede los tres presupuestos que Gregorio de Rímini introduce al comienzo de su investigación, para negar, a continuación, que el «ser así» *(sic esse),* tal como es significado por la proposición, sea *a parte rei* algún significable complejo, realmente distinto de toda cosa incompleja por un lado, y de toda operación significante por el otro. Distingue así dos sentidos del *sic esse.* El primer *sic esse,* como lo significa la proposición vocal o escrita, es en el pensamiento la composición o la división, es decir, la segunda operación del intelecto, el juicio. El segundo *sic esse,* como lo significa el complejo enunciable formado por el intelecto componiendo o dividiendo, es el *esse* mismo de la cosa significada por el sujeto del complejo enunciable [185]. También Capreolo rechaza la equiparación formal de la composición de lo enunciable y de la composición real de la cosa, pues «la composición del intelecto es el signo de la identidad (real) de lo que es compuesto» [186].

Ahora bien, la utilización del vocabulario gregoriano puede ser peligroso para un tomista. Lleva a distinguir *ex natura rei* lo que todavía Capreolo sigue distinguiendo en razón razonada. Esto se ve bien en Juan de Santo Tomás, potente tomista en tantos puntos, cuya distinción entre la proposición enunciativa y la proposición judicativa, es decir, entre la enunciación aprehendida o representada y la enunciación juzgada, manifiesta claramente que este autor introduce de alguna manera un complejo proposicional *in esse repraesentato.* De ahí que el juicio, o asentimiento, recaiga *(cadit)* sobre una enunciación representada; estando la verdad formalmente en el juicio, o asentimiento, como en un sujeto, y en la enunciación representada como en un representante y en un signo [187]. Ciertamente, la distinción entre asentimiento a un complejo proposicional y juicio de una realidad es sugestiva, la prueba está en que ha tentado a numerosos autores. Pues parece que no se pueda asentir a una cosa. En realidad, en buena doctrina tomista, la composición predicativa del sujeto y del predicado y la judicación (asentimiento, juicio propiamente dicho) que ajusta el complejo proposicional a la cosa,

---

[185] CAPREOLO, 1967: I, 55 b, *ad secundum,* 56 a.

[186] Ibid.: I, 57 a. Cit. de AQUINO, 1951: I, q. 85, a. 5 ad 3.

[187] SANTO TOMÁS, 1948: *Ars logica,* I, q. 5, a. 1, 144 a-148 a; *Phil. nat.,* IV, q. 11, a. 3, 369 b-372 a. SANTO TOMÁS, 1931: In 1am, q. 16-18, disp. 22, a. 3, n. 24, 18, t. 2, p. 627.

es un solo y mismo acto del intelecto, considerado, por un lado, en su ejercicio de razón unido a un estatuto abstractivo, que compone y divide, y por el otro en su ejercicio de intelecto propiamente dicho. Se puede decir que el intelecto se mide a la realidad que juzga al componer los términos distintos en razón razonada, lo mismo que el acto de fe recae sobre la realidad divina misma al formular estas proposiciones de fe que son los artículos del *credo* [188]. Es ésta una variente de la distinción aristotélica entre quididad y ejercicio; y se evitarían algunos equívocos si se observase la dualidad de puntos de vista que comporta, tan característica del aristotelismo más genuino [189].

Pero el caso más extremo y, sin duda, más original de influencia gregoriana, es el de Descartes. Para Gregorio de Rímini, el asentimiento o la creencia, son sin duda actos intelectivos, partes constitutivas integrantes del acto del primer saber. Pero nada impide que sea ejercido por una potencia distinta del intelecto, suponiendo que el complejo proposicional objetivo sobre el cual se supone que se sustenta, sea establecido en su verdad inteligible con una certeza suficiente. Ésta es la posición de Descartes, que transpone término a término, en el plano de la voluntad, lo que Gregorio de Rímini decía de la creencia en el plano del asentimiento intelectivo. Reconociendo como verdadera en sí a la idea en su realidad objetiva representada al entendimiento (sea inmediatamente por su claridad y distinción, sea mediatamente por deducción correcta), la voluntad puede, sin riesgo de error, afirmar «la cosa ser así» tal como es significada objetivamente. La idea es así el criterio y la medida de la voluntad, según el adagio escolástico que Descartes transpone del plano de la ética al plano de la noética: *nihil volitum quin praecognitum*. La voluntad, al afirmar la verdad objetiva como existente, sabe que no se engaña mientras se quede «en los límites de la idea»; está segura de que se engaña si transgrede estos límites. Y tanto la verdad como la falsedad no son más que el efecto del concurso simultáneo del intelecto y de la voluntad como de dos causas parciales no recíprocas. La afirmación de verdad, por otro lado, es una creencia, una *credulitas*, una *fides* dotada de una certidumbre suficiente para eclipsar las «antiguas creencias» que Descartes pensaba poder fundar antes bajo la garantía de los sentidos [190]. La doctrina de la *Cuar-*

---

[188] Cf. *supra* nota 175.

[189] Cf. la presentación que da de Capreolo y de Juan de Santo Tomás, NUCHELMANS, 1980: 71, 94-95, 99-100, 111-112.

[190] Toda fe en el testimonio de la idea que sea, es pues un acto de voluntad, afir-

ta meditación es, pues, la que rige el desarrollo de la duda metódica de la *Primera meditación* y del argumento, llamado ontológico, de la *Quinta meditación*; el giro «meditativo» de la principal obra cartesiana no es más que un artificio retórico.

Es inútil insistir sobre los detalles de esta doctrina. Es perfectamente conocida por todos, al menos en sus elementos temáticos. Pero es evidente que al relacionarla con la noética gregoriana aparece bajo un relieve particularmente penetrante, según su estructura de pensamiento profunda. Esto es válido, por otro lado, para todo sistema en el que, bajo una forma u otra, la judicación verdadera medida por la cosa real se mueve en la creencia cierta de un complejo proposicional: voluntad de Descartes, *Believe* de Hume, *Glauben* de Kant. Todas estas doctrinas dejan de considerar el objeto real como la causa formal inmediata del acto de conocer. La doctrina aristotélica de la identidad en acto del inteligente y de lo inteligido queda arruinada, y la práctica de la *suppositio* no la reestablecerá. El significado de la proposición es el término absoluto del acto de intelección; incluso si puede ser llamado intencional no va a remitir a la realidad, la cual es aparentemente denotada por la proposición para significarla en denominación extrínseca: el ejemplo escotista de la estatua de César aniquilado es suficientemente elocuente. Podrá contentarse con ser el sustituto operatorio de ella. Manipulable absolutamente en y para sí, según los procedimientos legales de la lógica, no hay que hacer de él un «referente», y como tal *supponit materialiter*, es decir, es ya, *stat*, por sí mismo, absoluto de la cosa denotada, como Gregorio de Rímini lo había mostrado a propósito de la relación considerada como significable compleja [191]. Si esta interpretación es exacta, se ve de nuevo lo cercano que está Gregorio de Ockham y de su maestro Duns Escoto, pues admite con ellos la coexistencia, es decir, la no relación absoluta del conocer y de su objeto, con la diferencia, quizá, de que Ockham habla de la coexistencia absoluta del acto subjetivo de conocer con el objeto, mientras que Duns Escoto y Gregorio añaden a ésta la coexistencia absoluta del significado del acto subjetivo de intelección o de proposición, con lo que esto denota.

---

mación de la existencia de la cosa sensible, afirmación del contenido de las proposiciones inteligibles, afirmación de las proposiciones reveladas: «la fe que nosotros le concedemos (a las cosas reveladas por la vía divina) y que descansa siempre sobre cosas oscuras, no es un acto de inteligencia, sino un acto de la voluntad» (DESCARTES, [1897]: *Règles pour la direction de l'esprit*, III, AT, X, 370).

[191] Cf. *supra* nota 153.

4. La verdad, modo del significado proposicional

Ahora bien, el asentimiento de la creencia puede formarse en una nueva proposición que enuncie la verdad, es decir, la adecuación a lo real de la primera, como la concibe Gregorio de Rímini. Es posible, por consiguiente, distinguir dos tipos de predicación, y llamar a la primera predicación de ciencia y a la segunda predicación de verdad. La predicación de ciencia, correctamente deducida de sus principios, «los lados de este triangulo son iguales», pertenece al geómetra; la predicación de verdad, «que los lados de este triángulo son iguales, es una proposición verdadera» pertenece a otro discurso, del que Gregorio de Rímini no dice en definitiva gran cosa. Constituye un «segundo saber», *secundum scire,* que no es una ciencia [192], aunque pueda ser «inferido» de la predicación de ciencia: «de que sobre una línea recta finita cualquiera se puede [situar un triángulo equilátero], se infiere *(infertur)* que la proposición que enuncia esta [conclusión] es verdadera, es decir, por alguna otra ciencia» [193].

Se impone una comparación con la doctrina tomista del juicio. Para Santo Tomás, en efecto, al igual que la materia y la forma son unas por sí en la cosa compuesta sustancial y no pueden ser disociadas realmente una de la otra, por lo mismo, la predicación y la afirmación judicativa son unas por sí en el mismo acto de juicio concretamente ejercido, el cual sólo es formalmente verdadero en su totalidad concreta. No hay predicación que no sea afirmación judicativa, al igual que no hay afirmación judicativa que no sea predicativa. Si, por una excepción imposible, la predicación se operase por sí misma independientemente de toda judicación, no sería verdadera de suyo, no sería tampoco ni verdadera ni falsa (neutra como quiere Escoto); sería, a lo más, verdadera o falsa indeterminadamente, como las proposiciones que descansan en los futuros contingentes según el *Peri Hermeneias* [194]. Del mismo modo, pues, que no hay más que un ser sustancial, el cual es la unidad por sí de la materia y de la forma, por lo mismo, no hay más que una verdad que es la unidad de la predicación inmediatamente afirmativa (o negativa). Bajo este punto de vista, desdoblar la proposición simple, por ejemplo: «los ángulos de un triángulo son iguales a dos rec-

---

[192] RÍMINI, 1979: I S, prol., q. 1, a. 1, I, 5, *praeterea sicut.*

[193] Ibíd.: I, 6.

[194] ARISTÓTELES: *Sobre la interpretación*, cap. 9. Cf. estudio sexto (314 ss.).

tos», en una segunda proposición que afirme la verdad de ésta: «es verdad que los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos» aparece como una redundancia retórica.

Por el contrario, para Duns Escoto, la materia y la forma son, una y otra, actuales por sí: la materia es una cuasiforma, un acto entitativo por sí; y su unidad es el orden necesario por sí de formas superpuestas [195]. Esta manera de pensar la relación materia-forma es la que se refleja en la doctrina gregoriana de la predicación. La predicación de ciencia y la predicación de verdad son, una y otra, verdaderas según un orden de superposición formal tal que la primera puede ser dicha verdadera sin la segunda, pero no a la inversa. La predicación de ciencia es verdadera de suyo por su demostración científica a priori; como tal no tiene necesidad, en tanto que conclusión demostrada, de que se le añada una predicación de verdad, mientras que la predicación de verdad requiere de la predicación de ciencia como de su sujeto. Basta constatar que la predicación de ciencia entraña o implica el acto de asentimiento, como ya se ha dicho.

Bajo estas condiciones se desprende una conclusión que Gregorio de Rímini no había previsto. Si enuncio la proposición de ciencia: «Dios es», a partir de premisas correctas, puedo decir: «[Dios ser] es verdad», pero ¿quién me asegura que: «[Dios ser, ser verdad] es verdad»? Dicho de otra manera, si Gregorio distingue y separa una predicación de ciencia y una predicación de verdad, debería concluir en la disolución, si no en la imposibilidad de toda predicación de verdad; pues al no pertenecer ninguna predicación de verdad a la ciencia demostrativa, cada una de ellas habrá de ser afirmada verdadera, a su vez, por otra predicación de verdad, y así hasta el infinito, sin que ninguna tenga la seguridad de ser verdadera, es decir, de que sea sabida propiamente hablando.

La doctrina de la predicación de verdad implica, en efecto, una cierta concepción de la verdad, que se puede llamar en rigor verdad-

[195] Escoto, [1891]: 2 S, dist. 12, q. 1, nn. 11 ss., XII, 558 ss. A este respecto, la disputa entre tomistas y escotistas se resume en la fórmula siguiente: para los tomistas, materia y forma constituyen una *unidad por sí*, la de la sustancia concreta misma; para los escotistas, materia y forma constituyen una *unidad de orden por sí*, la cual es también la sustancia concreta. Escoto lo deja entender claramente a propósito de la intelección. Para él, ésta es un orden uno por sí del intelecto y del objeto, mientras que para el tomista es una unidad por sí, siendo la intelección la causalidad actual recíproca y total del intelecto y del objeto. Cf. Escoto, 1950: 1 S, dist. 3, 3, q. 2, núm. 503, III, 298.

adecuación, pero que nada tiene nada que ver, sin embargo, con la noción aristotélico-tomista de la verdad *adaequatio rei et intellectus*. Tras esta concepción, para poder afirmar que una proposición es verdadera, es necesario poder comparar el contenido significado en denominación intrínseca con lo que significa en denominación extrínseca. Lo que, a decir verdad, vale fundamentalmente para las proposiciones que se sustentan sobre verdades contingentes, pues hay que distinguir aquí entre las proposiciones necesarias y las proposiciones contingentes. Una proposición científica demostrada correctamente a partir de sus principios es verdadera de suyo, creída conforme a la realidad, afirmada como tal en el asentimiento. No depende, en su verdad, de una confrontación con la sensación empírica de su objeto, ni tiene necesidad de una verificación por comparación con lo que significa en denominación extrínseca. (La proposición de fe está en un caso semejante, aunque su verdad se garantice por otra instancia, la autoridad divina misma). Pero ocurre de otra manera en las proposiciones empíricas. Ockham lo había mostrado con insistencia en su prólogo a las *Sentencias*. «Si alguien ve intuitivamente a Sócrates y la blancura existente en Sócrates, puede saber *(scire)* con evidencia que Sócrates es blanco» [196]. A propósito de tales proposiciones, dirán Ockham y Gregorio de Rímini —uno rechazando, el otro planteando el *esse objectivum* del significado proposicional— que hay que decir que su verdad está garantizada, que su evidencia es causa suficiente por su comparación con su objeto, llamado significado en denominación extrínseca. Las proposiciones: «Sócrates es blanco», «Sócrates está sentado», cuyo significado objetivo, según Gregorio de Rímini, es «Sócrates ser blanco», «Sócrates ser sentado», no son verdaderas más que si, y solamente si, Sócrates es blanco o está sentado, y si la percepción sensible lo atestigua actualmente. La filosofía analítica contemporánea habla igual, y las expresiones que utiliza pueden aplicarse a lo que acaba de decirse. Para que una proposición pueda ser llamada verdadera, es necesario que su significado complejo sea puesto en relación con lo que en la realidad le «hace verdadero», con su *truth-maker*. Sólo esta comparación

[196] OCKHAM, 1967: 1 S, prol., q. 1, I, 6; cf., ibíd.: 25-26; 27; 31-32; ibíd.: 2 S, q. 12-13, V, 256-257; ibíd.: 3 S, q. 7, VI, 214-215. Tales proposiciones no presuponen, además de la noticia intuitiva intelectiva de sus términos incomplejos, «ninguna otra noticia más conocida por mí en virtud de la cual pueda captarla», lo que ocurre solamente con las proposiciones necesarias de ciencia en relación con sus principios o premisas (ibíd.: 1 S, prol., q. 1, I, 23-24, 28). Todos estos textos son citados en el estudio octavo (nota 10).

puede establecer la verdad del significado proposicional, pues atestigua la equiparación formal, o al menos la correspondencia entre la composición lógica de la proposición y la complejidad real del estado de cosas, considerada fundamentalmente como el *momento*, es decir, el estado accidental, contingente, de una sustancia [197]. ¿No es esto lo que dicen Ockham o Gregorio? «La noticia evidente es el conocimiento de algún complejo verdadero, susceptible *(nata)* de ser causado suficientemente, inmediata o mediatamente, por la noticia incompleja de los términos» [198]; «[el hombre ser animal] es verdadero puesto que el hombre es animal, y [el hombre no ser un asno] es verdadero puesto que el hombre no es un asno» [199].

Una verdad así concebida y establecida —se comprende fácilmente— no tiene de la definición de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* más que el nombre, y algunos críticos van demasiado deprisa cuando atribuyen a Aristóteles la noción de predicación de verdad y de ser veritativo *(veritatives Sein)* [200]. Supone, en la línea de los principios de Gregorio de Rímini, una «comparación» totalmente extraña a la concepción aristotélico-tomista: la comparación del significado proposicional con la cosa real, o más exactamente la comparación del conocimiento del significado proposicional como tal, y del conocimiento de la realidad que lo «hace verdadero». Ahora bien, para Gregorio de Rímini parece que tal comparación no basta para establecer la verdad

---

[197] Cf. MULLIGAN, SIMONS y SMITH, 1987: 210-255. Las proposiciones que son dichas en la categoría de la sustancia son, según estos autores, un caso particular; éstos reservan su doctrina del *truth-maker* a las proposiciones que se sustentan sobre estados de cosas accidentales.

[198] OCKHAM, 1967: 1 S, prol., q. 1, 5. El conocimiento evidente del complejo proposicional es causado mediatamente por la noticia intuitiva sensitiva; inmediatamente por la noticia evidente intuitiva intelectiva del término simple; cf. ibíd.: 27. Husserl refleja la misma idea por la metáfora del *rellenamiento*.

[199] RÍMINI, 1979: 1 S, prol., q. 1, a. 1, i, 11, *vel tertio potest dici*. Es legítimo introducir aquí una distinción suplementaria. El *truth-maker* «hace verdadera» la proposición, mientras que la noticia intuitiva de los términos de la proposición «hace evidente» la proposición. El primero ejerce su función independientemente del conocimiento que pueda adoptar el sujeto, es decir, más allá de una comparación actual del conocimiento de la cosa y del conocimiento de la proposición que la denota. La segunda no solamente «hace verdadera» la proposición, sino además compara actualmente el conocimiento de la cosa y el conocimiento de la proposición, lo que implica, para Ockham, la conclusión de que la proposición es ella misma objeto de una nueva noticia intuitiva, causa suficiente de la evidencia de una nueva proposición: *intelligo* (cf. estudio octavo, NOTAS 16 Y 32).

[200] CF. TUGENDHAT, 1976: 53 SS.

de la proposición. Gregorio, al admitir un significado proposicional aprehendido intelectivamente *in esse objectivo*, debe, para asegurar su verdad, compararlo a la percepción sensible de lo que significa en denominación extrínseca, al menos para el caso de la proposición contingente empírica. Ahora bien, esta comparación requiere necesariamente, como condición previa, el conocimiento de la realidad empírica misma, y este conocimiento no puede dejar de adoptar, a su vez, la forma de una proposición. Pero ésta debe también poder ser dicha verdadera; el proceso de la predicación de verdad se lleva entonces al infinito. La doctrina de la predicación de verdad, al implicar la del significado proposicional como objeto de la proposición, se destruye a sí misma. Y se ve bien por qué se opone radicalmente a la noción tomista de la verdad. Ésta supone una adecuación de la proposición a la realidad existente en sí misma, cortando así, desde el principio, toda posibilidad de regresión al infinito. La proposición es inmediatamente verdadera por adecuación a lo real, en la medida que ella misma, en tanto que acto de predicación, compone dos razones formales que afirman su unidad en el ser por el verbo *es*. El acto de predicación es, a la vez, cópula lógica y signo inteligente del ser real en su unidad: cópula lógica en tanto que signo inteligente del ser real, signo inteligente del ser real en tanto que cópula lógica [201].

Se comprueba también por qué la doctrina gregoriana se opone a la posición ockhamista. Ockham puede pretender obviar toda comparación entre el conocimiento de la proposición y el conocimiento de la realidad que la «hace verdadera», y por consiguiente evitar la regresión al infinito que esta comparación implica. Pues, para él, el intelecto, al aprehender inmediatamente el singular sensible, puede componer inmediatamente los términos de la proposición a la vez que la juzga, es decir, a la vez que le da su asentimiento. «No se puede decir válidamente que la noticia incompleja de los términos baste para el conocimiento evidente de una proposición contingente, sino que se requiere otra noticia. Pues es manifiesto que esta proposición: [la blancura es], no depende ni presupone ninguna otra noticia más conocida por mí, en

[201] *«In qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod praedicatum et subjectum significent idem secundum rem aliquo modo et diversum secundum rationem»* (AQUINO, 1951: I, q. 13, a. 12). La doctrina tomista de la proposición verdadera es extremadamente simple y radical; es por lo que ha podido parecer a los comentaristas, incluso entre los más estrictos, que había sido poco explicitada. Juan de Santo Tomás cuando trata sobre este objeto no evita algunas tentaciones gregorianas, cf. *infra*, 151.

virtud de la cual pueda saberla. Pues esta otra noticia sería o necesaria o contingente. No podría ser necesaria, pues de lo necesario no se sigue lo contingente; ni contingente, pues, por la misma razón, esta noticia contingente dependería de la noticia misma de sus términos, o habría regresión al infinito». Lo que es válido, según Ockham, tanto para la proposición que se sustenta sobre un sensible exterior como la que se sustenta sobre un inteligible interior (inteligible puramente inteligible, y en ningún caso sensible, como un acto del alma: intelección, placer, tristeza). En ambos casos, es necesaria una «detención *(statum)*», y es por lo que «es patente que la sola noticia intelectiva [de los términos de la proposición contingente] le basta al juicio como su causa próxima, de tal modo que el intelecto llega a conocer los singulares (es decir, el tiempo de esta cosa y de aquélla) como el sentido» [202].

Para evitar la regresión al infinito en la afirmación de la verdad de una proposición, sería necesario pues:

— O bien rechazar los fundamentos escotistas de la posición de Gregorio de Rímini; rechazar la noción de significado proposicional como objeto de la proposición, la cual entraña necesariamente la comparación descrita aquí; restablecer la posición aristotélica, según la cual, en efecto, el enunciado de la verdad de una proposición no resulta de la comparación de su significado con la cosa que denota, y para la cual la superposición de dos predicaciones distintas, una de ciencia y otra de verdad, no tiene otro sentido que retórico [203].

— O bien considerar, con Ockham, que el intelecto es, él mismo, capaz —al menos según su esencia, es decir *de potentia absoluta dei*— de inteligir el singular sensible inmediatamente; lo que permite decir que el asentimiento, el juicio, llevado sobre una proposición, es el efecto de dos actos intelectivos causalmente concurrentes: la noticia intuitiva intelectiva de los términos simples singulares sensibles, es decir, la composición que el intelecto puede hacer de éstos, y la judicación misma [204].

— O bien rechazar la predicación de verdad y no mantener de la doctrina gregoriana más que el *primum scire,* es decir, la predicación de ciencia. Parece, en efecto, absurdo desdoblar la predicación de ciencia por una comparación de esta proposición con lo que significa en denominación extrínseca; esto sería negar el carácter demostrativo del ra-

[202] OCKHAM, 1967: 1 S, prol., q. 1, I, 23-24, 28, 27. Cf. estudio octavo (nota 11).
[203] Cf. *supra* 195.
[204] OCKHAM, 1957: 1 S, prol., q. 1, I, 25-26.

zonamiento científico. Sería preferible no conservar, con Nicolás de Autrecourt, más que la predicación de ciencia, es decir, el ideal de un discurso exclusivamente deductivo y verdadero a priori a partir del único principio reconocido como universal y necesario, el principio de no contradicción, concebido como un principio de identidad hipotética: si A, entonces A = A [205].

— O finalmente considerar la predicación de verdad como una modalidad de la predicación de ciencia, o más bien, la proposición verdadera como una proposición modal, paralelamente a las proposiciones modales habituales recibidas tras Aristóteles: necesarias, contingentes, posibles, imposibles. Esta vía interesa particularmente a un filósofo analítico como Ernst Tugendhat, para quien, sin embargo, no se debería interpretar estos modos como modalidades del ser *(Seinsmodalitäten)*, sino como modos del ser veritativo *(veritatives Sein)*. Aristóteles, que los considera bajo el primer ángulo, sería pues responsable de que la tradición ontológica posterior no haya captado el sentido de lo que su propia doctrina trataba de introducir, y que Gregorio de Rímini, por ejemplo, vuelve a poner a la luz: la distinción del significado proposicional con el acto de proposición, y los modos verdadero-falso, necesario-contingente, posible-imposible, que afectan a este significado [206].

Se podría distinguir, en este sentido, el significado proposicional, como no siendo de suyo ni verdadero ni falso (como la *propositio neutra* de Duns Escoto) [207], y lo verdadero o lo falso, como modos de éste. Es una hipótesis interesante y que no está exenta de verosimilitud. Parece conforme con los principios de la noética proposicional de Gregorio de Rímini, que sostiene el punto de vista de aquellos que definen la verdad de un significado proposicional como el «efecto» de un «hacedor-de verdad» *(truth-maker, Wakrheits-macher)*, es decir, como la verificación, o la falsificación posible de un significado proposicional. Husserl la utili-

[205] Lo que es la fórmula de Nicolás, proposición condenada núm. 56 (IMBACH, 1988: 94).

[206] TUGENDHAT, 1976: 61. Tugendhat ciertamente no distingue la problemática de la potencia y del acto, tal como ha sido desarrollada en *Metafísica Θ*, y la del posible tal como lo presenta el *Peri Hermeneias*. La muestra de ello es que no admite más que tres modos: *Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit*. Hay que señalar además que Aristóteles parece admitir lo verdadero y lo falso como modos de la proposición (*Peri Hermeneias*, 22, a 13). Pero claramente no los considera como tales, pues no podrían inscribirse en su doctrina de la proposición verdadera.

[207] El tema de la proposición neutra será desarrollado por Escoto, a propósito de la metafísica de la ciencia divina de los futuros contingentes. Cf. estudio sexto.

za, a su manera, cuando habla de la «naturaleza decidible de todos los juicios»: «nos apoyamos, en tanto que lógicos, en la certidumbre de los juicios idénticos que están a nuestra disposición [bajo la forma de significados proposicionales idénticos]. Pero aparecen además como determinados en sí *(an sich entsschieden),* es decir, [decidibles] por un [método], por un camino de pensamiento cognoscente que existe en sí y puede ser recorrido, que conduce inmediata o mediatamente a una adecuación, a la producción de una evidencia *(Evidentmachung)* de la verdad o de la falsedad de todo juicio» [208]. Ernst Tugendhat cree poder reconocerla en Aristóteles, cuando le atribuye la noción que él llama ser veritativo [209]. El estudio del estatuto ideal-objetivo del significado proposicional da a estas consideraciones su última justificación.

5. El estatuto ideal-objetivo del significado proposicional

Las expresiones utilizadas, y en particular los numerosos giros infinitivos imbricados unos en otros que se han encontrado hasta ahora, pueden haber sorprendido al lector. Sin duda, uno se da cuenta ahora de su importancia. La manera más adecuada de expresar un significado proposicional es designarlo por una proposición subordinada, o por una proposición infinitiva. Gregorio de Rímini utiliza preferentemente la proposición infinitiva, pero llega también a usar la fórmula subordinada [210]. Bajo una u otra formulación, el significado proposicional se resuelve en una proposición nominalizada en la que el verbo *es* no significa ya, ni el ejercicio de ser ni la composición lógica del sujeto y del predicado. Se reduce a un complejo nominal, idéntico —cualquiera que sea quien lo pronuncie— que no implica, de suyo, ninguna afirmación de verdad —que dice el ejercicio de ser de una quididad—, y debe, a este efecto, ser determinado por un modo especial, según que sea afirmado o negado, deseado o temido, etcétera. La predicación de verdad es pues, literalmente, lo que Husserl llamará un acto fundado [211].

---

[208] HUSSERL, 1929: parr. 79.

[209] TUGENDHAT, 1976: 53 ss.

[210] *«Istud cognoscibile (divinitatem non esse annihilabilem) vel (quod divinitas non est annihilabilis) non est secundum se aliqua entitas»* (RÍMINI, 1979: 1 S, dist. 35 y 36, q. 1, additio 148, III, 228, *pro declaratione primi*). Cf. HOLKOT, 1967: 1 S, q. 2: *«non enim scio lapidem, sed lapidem esse gravem vel quod lapis est gravis».*

[211] MURALT, 1985b: 161 ss. Cf. MULLIGAN, SIMONS y SMITH, 1987: 222-223, una

Nicolás de Autrecourt, en un ejemplo célebre, ilustra bien la situación paradójica a la que la doctrina de Gregorio de Rímini puede conducir al lector. Se trata de la proposición siguiente, condenada en Avignon en 1346: «las proposiciones: [Dios es], [Dios no es], significan absolutamente la misma [cosa], aunque de modo distinto» [212]. Esta proposición debe comprenderse evidentemente en términos de significado proposicional, y traducirse exactamente así: «los significados proposicionales [Dios ser], [Dios no ser], son absolutamente idénticos, aunque según un modo distinto». Como se ve, Nicolás de Autrecourt, al reducir radicalmente el significado de la proposición a su contenido conceptual mínimo, lo presenta como afectado de un modo positivo o de un modo negativo, es decir, lo presenta como idéntico objetivamente bajo la afirmación o la negación que caen sobre él. Priva, así, al verbo *es* de su significación de ser, reduciéndolo a no ser más que un componente nominal modal, pero no hasta el punto de decir que la existencia y la no existencia de Dios sean idénticas, lo que los maestros de Avignon, poco expertos en sutilidades gregorianas, no podían comprender.

La cuestión se plantea, por consiguiente, de manera apremiante: ¿Cuál es, pues, el ser propio de un significado proposicional para que pueda ser definido como el objeto del acto de proposición? No es una cosa real; en este sentido no es nada, y decir que nada no es objeto de la ciencia es cierto: «si tu infieres que: luego, [el hombre ser animal] no es nada *(nihil),* aunque según algunos esta consecuencia pueda ser negada, así como el consecuente; en razón de la argumentación presente, yo concedo el consecuente, como el Filósofo mismo, *Metafísica,* 1033 b 10, ofrece esta proposición: [el no-ser es no-ser]» [213]. El significado proposicional no deja de ser «algo», *aliquid,* según uno de los sentidos del término trascendental *aliquid* o *res* [214]; es algo y no es cierto decir que la ciencia no tiene objeto: «pero yo niego la consecuencia siguiente, por la cual se dice: [luego la ciencia no tiene objeto]. Pues tiene un objeto, que no es ser *(ens)*» [215]. Siendo sujeto posible de una

lista completa de nominalismos posibles. Sin embargo, no es exacto decir que el nominalismo que se produce por la conjunción *que, dass,* es «radicalmente diferente» de otras. Cf. HUSSERL, 1928: v, § 36.

[212] Proposición condenada núm. 35 (IMBACH, 1988: 84).

[213] GREGORIO, 1979: 1 S, prol., q. 1, a. 1, I, 9, *nunc ad argumentum. Cum dicta propositionum nil sint* (ABELARDO, 1927: 368); cf. MURALT, 1990a.

[214] Ibíd.: I, 8, *ad primum dicendum.*

[215] *«Nam habet objectum quod non est ens»* (ibíd.: I, p. 10). Cf. texto de Abelardo, citado en nota 105.

predicación de verdad, el significado proposicional nominalizado bajo la forma de complejo nominal indefinido *(infinitif)* o de proposición subordinada regida por una conjunción *que*, no es ni un ser real extramental, ni un ser real psíquico: tiene el ser de objeto, *esse objecti, esse objectivum*, que constituye, según Duns Escoto, el ser de lo conocido en el cognoscente, el mismo que permite, según Gregorio de Rímini, decir a Aristóteles que el no-ser es no-ser. Lo que Duns Escoto decía del *esse repraesentatum* del objeto por y en la *species*, Gregorio lo extiende efectivamente al todo complejo del *significatum propositionis*. El significado proposicional es, pues, en el acto subjetivo de proposición, como lo que es significado por él; como César, según Escoto, es en la estatua en tanto que ser representado por ella; como, de manera general, el significado es en el significante. Ockham sin duda ha sido quien mejor ha formulado esta proposición negando la conclusión: si conozco la cosa, puedo decir que la cosa es conocida por mí; por eso, digo la misma cosa dos veces: una vez según la voz activa, otra según la voz pasiva del verbo. Pero no puedo concluir que el ser-conocido *(esse cognitum)* del objeto como tal esté en mí y sea por mí [216]. Más allá de Duns Escoto, del mismo Ockham y de la filosofía moderna de la idea, es la lingüística sausseriana la que cae bajo la navaja de Ockham: el signo significa la cosa, la cosa es significada por el signo, pero no es cierto decir que el ser significado de la cosa sea en y por el signo.

Si el significado de la proposición es, pues, «alguna cosa», ésta es «en el alma» (Gregorio lo dice al menos una vez, a propósito de una objeción [217]) y esta inmanencia, este *esse in*, no es la de una realidad psicológica, sino la de una objetividad llamada por todos los escotistas intencional, aunque de manera algo ambigua, pues el significado objetivo es un término absoluto que *supponit materialiter*, como se ha dicho: es «en» el alma, sin ser una entidad psíquica del alma [218]. Gre-

[216] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 36, q. 1, IV, 555. Ockham habla en este pasaje de la idea divina según Escoto. Marsilio ab Inghen da, de modo excelente, la razón profunda del significado proposicional como *esse objectivum:* la posibilidad que ofrece fácilmente de dar razón de las proposiciones falsas (MARSILIO: 1 S, q. 2, a. 3, fo 12 c). Por lo mismo, Pedro de Auriole explicaba las ilusiones de los sentidos por el *esse apparens;* también *esse objectivum* (AURIOLE, 1956: dist. 3, sectio 14, nn. 31, 32). Marsilio es un ockamista estricto y un crítico pertinente de Gregorio.

[217] *«Si (istud significatum totale propositionis est) aliquid, vel ens in anima, vel ens extra animan. Si ens in anima, vel complexum, vel incomplexum, non incomplexum, ut patet, igitur complexum»* (RÍMINI, 1979: 1 S, prol., q. 1, a. 1, I, 8, *objectiones*).

[218] Cf. ESCOTO: 1 S, dist. 3, 3, q. 1, III, *Appendix*, A, 363, a propósito de la esta-

gorio de Rímini introduce así la distinción entre el ámbito psicológico y el dominio lógico, lo que permite a una importante tradición filosófica, que va de Duns Escoto a Frege, garantizar la autonomía de la lógica en relación con la psicología. Duns Escoto defiende, en efecto, la misma idea cuando distingue, en el seno del acto subjetivo de intelección, la presencia *in esse objectivo* del objeto inteligido en su representante, la *species*, la cual es una cualidad accidental real, un accidente psíquico del alma. Husserl hace lo mismo cuando describe la *Ideal-objektivität* del sentido de los actos subjetivos de expresión verbal; este sentido aparece en los actos que lo engendran como un «trascendente intencional de inclusión irreal», en particular cuando describe los juicios como *logische Gebilde*, configuraciones lógicas, idénticas numérica y cualitativamente en los actos que las constituyen, identificables y manipulables hasta el infinito en su identidad objetiva. Pero el instinto realista de Husserl le llevará a negar que el sentido objetivo de los actos subjetivamente constituyentes de la conciencia sea un término absoluto de ésta, y volver a las «cosas mismas», aunque sea por una anticipación constitutiva ideal [219]. En cuanto a Frege, disocia igualmente el «reino de los pensamientos» (el *drittes Reich der Gedanken*), que pertenecen a la lógica, del «reino de las representaciones», que pertenecen a la psicología. Pero no sigue la vía fenomenológica de Husserl, pues su distinción del sentido *(Sinn)* y de

tua de Hércules; ibíd.: 1 S, dist. 3, 3, q. 1, núm. 382, III, 232-233; ibíd.: núm. 386, III, 235, donde se plantea la pasión real que sufre el intelecto por la *species*, por oposición a la pasión intencional que sufre por el objeto representado en la *species* y por la intelección.

[219] HUSSERL, 1928: II, 1, párr. 11 ss., muestra en el sentido de los actos de expresión y de nominación una entidad ideal-objetiva, idéntica e identificable en su seno, y de alguna manera más allá de la multiplicidad de los actos subjetivos. Por lo mismo, en HUSSERL (1929) el juicio es como tal una *blosse Vermeintheit*, es decir, un puro sentido *(Sinn)* apuntado en denominación intrínseca (p. 116), una *kategoriale Gegenständlichkeit* (p. 106), un *logische Gebilde* (p. 157), una objetividad ideal siempre identificable (p. 107) como *intentionale Gegenständlichkeit* (p. 120). Todo *cogito* tiene su *cogitatum* (p. 120); el juicio en su objetividad juzgada *(als Geurteiltes)* es una idealidad que trasciende la conciencia que lo constituye, una *psychische Irrealität*, y en ningún caso una *reelles psychisches Datum* (148), y es dado *in gerader Evidenz*, la evidencia de la distinción (156-157): es según HUSSERL (1950a: I, párr. 11) una *intentionale Transzendenz irreellen Beschlossenseins*. Esta distinción universal entre el *cogito* y el *cogitatum* (117-118) apunta evidentemente a rechazar eficazmente el psicologismo lógico (138, 151). Para la intencionalidad a la «cosa misma» bajo la forma de una anticipación de la constitución de una subjetividad infinita, es decir, para el ejemplarismo husserliano propiamente dicho, cf. MURALT, 1987.

la referencia denotante *(Bedeutung)* le lleva a acentuar el carácter absoluto del sentido, es decir, su carácter «no sensible», «inmutable», «intemporal», «eterno», «no producido» por la actividad psicológica de conocimiento, «independiente» de ésta. A consecuencia de lo cual considera vano tratar de constituir el sentido en el acto subjetivo de la conciencia, recayendo su esfuerzo principal en la creación de una escritura simbólica que le permita manipular formalmente los signos lingüísticos «como si» funcionasen absolutamente en lugar de la cosa, o al menos, «como si» fuesen equivalentes al sentido mismo [220].

Pero Gregorio de Rímini llega todavía más lejos. Para él, el significado, siendo una entidad ideal, es una verdad en sí. En efecto, de una manera aparentemente natural, Gregorio de Rímini se desliza de la noción de *significatum* a la de *significabile*. Es al hablar del significado proposicional como de algún *ens*, de alguna *res*, de algún *aliquid*, cuando se opera este paso capital a la noción de posible: «Hay que decir que este nombre [alguna(cosa)] *(aliquid)*, como estos otros que le son sinónimos: [cosa] *(res)* y [ser] *(ens)*, pueden ser tomados de tres maneras: según un primer modo, muy común, como que todo lo que puede ser significado incompleja o complejamente *(omne significabili incomplexe vel complexe)*, y esto de manera verdadera o falsa, puede ser dicho cosa y alguna [cosa]»; «según un segundo modo, los nombres «alguna [cosa]», «cosa», «ser», son tomados para todo lo que puede ser significado compleja e incluso incomplejamente *(pro omni significabili complexe vel etiam incomplexe)*, pero de manera verdadera, es decir, por una enunciación verdadera» [221]. El significado de una proposición es, pues, lo que puede ser significado por un acto subjetivo de enunciación, y en particular de enunciación verdadera: es lo significable de una enunciación verdadera. Bajo este punto de vista, añade Gregorio de Rímini, sólo la enunciación, como acto subjetivo, es verdadera intrínsecamente; los enunciados mismos, significados por el acto de enunciación, no son verdaderos más que en denominación extrínseca [222]. Gregorio extrae de ahí una definición de la verdad o de la falsedad, aparentemente anodina, pero de gran importancia en realidad: «entonces tal enunciable *(enuntiabile)* es llamado falso cuando la enunciación es falsa o podría ser falsa, si fuera [formada], y tal [enun-

[220] Cf. los artículos *Uber Sinn und Bedeutung, Uber die Begriffsschrift des Herrn Peano und meine eigene, Der Gedanke* en FREGE, 1967.

[221] RÍMINI, 1979: 1 S, prol., q. 1, a. 1, I, 8, *ad primum dicendum*; I, 9, *alio modo*.

[222] Ibid.: 10, *ad rationes opinionis*.

ciable es llamado] verdadero, cuando la enunciación es verdadera o podría ser verdadera si fuera formada». De donde se sigue que: «en tanto que enunciado por una enunciación actual intrínsecamente verdadera, el significado de la proposición es llamado verdadero actualmente por denominación extrínseca»; en tanto que enunciable por una enunciación posible, es decir, como enunciado posible y significable complejo, puede ser dicho verdadero en sí: «es dicho verdadero lo que puede ser enunciado *(quod est enuntiabile)* por una enunciación verdadera [...], incluso si no existiese ninguna enunciación creada». Por consiguiente, el significable «el hombre no ser asno» es verdadero en sí; el significable «el hombre ser asno» es falso en sí, independientemente de toda enunciación creada [223].

Es evidente que esta conclusión de Gregorio desarrolla la metafísica de la idea divina, tal como ha sido desarrollada por Duns Escoto, es decir, según la doctrina de la distinción formal *ex natura rei:* «todos estos enunciables pueden ser llamados verdaderos por *(ab)* la verdad increada, la cual es un juicio verdadero a propósito de todos estos [enunciables] y de no importa cuál [de entre ellos]» [224]. Es, pues, la composición posible de las ideas divinas o su incomponibilidad la que funda la composición posible o la contradicción de los términos de toda proposición, independientemente de todo acto creado de enunciación. En este sentido, hay que decir que Gregorio de Rímini admite la verdad y la falsedad en sí de todo significado proposicional, como Husserl, por otro lado, admite la naturaleza decidible en sí de todo juicio. Un significado proposicional no podría, sin embargo, ser llamado falso en relación con una falsedad primera, «puesto que no hay ninguna falsedad primera por la que [lo falso] mismo podría ser denominado falso». En este sentido, «se dice que ningún [enunciable] será llamado falso», y que el criterio de la contradicción no vale en este caso. No hay que decir que de dos proposiciones contradictorias, necesariamente una es verdadera y la otra falsa, sino que en razón de su participación a la única verdad divina, una es verdadera, y la otra, siendo la composición de dos términos contradictorios, es llamada no verdadera, ya que no hay en el Verbo divino, que es el signo de todos los significados pro-

[223] Ibíd.: 11.

[224] Ibíd. La expresión de Gregorio es característica: *«possunt autem omnia talia vere enuntiabilia dici vera a veritate increata, quae omnium eorum et cujuslibet est verum judicium».* La verdad primera divina es un juicio, en razón de la componibilidad de las ideas divinas entre sí. Cf. el texto de Escoto, 1950: 1 S, dist. 3, 1, q. 4, núm. 268, III, 164, citado en el estudio quinto (266-267).

posicionales verdaderos, ideas componibles por las cuales esta proposición pueda ser llamada verdadera [225].

Por consiguiente, la naturaleza decidible en sí de las proposiciones no es simplemente el resultado de la exclusiva lógica de la contradicción, según la cual una proposición es necesariamente verdadera o falsa. Adoptaba, en efecto, esta significación en una concepción aristotélico-tomista donde la proposición, para ser verdadera, debía adecuarse a lo real. Ella es, en Gregorio de Rímini, lo propio de una proposición llamada verdadera por la composición posible de las ideas divinas; de una proposición llamada no verdadera por la incomponibilidad de las ideas divinas, de las que cada uno de sus términos participa. Hay que decir, por consiguiente, que de manera general el significado proposicional, en su ser objetivo, participa inmediata y positivamente de las ideas divinas en sus relaciones de composición posible. La naturaleza decidible en sí de la proposición en Husserl, al suponer el ser ideal-objetivo de su significado, es un lejano eco racionalizado de esta visión teológica escotista y gregoriana [226].

Husserl, sin embargo, no es más que uno de los autores de una larga línea doctrinal de la que Gregorio de Rímini anticipa el pensamiento, al desarrollar su tesis de la verdad en sí del enunciado posible. Atención: no se contenta con esbozar, preparar, o prefigurar; define los principios y los temas de la filosofía del «sentido», tal como funda la metafísica de lo posible en Leibniz, la doctrina de la proposición en sí y de la verdad en sí en Bolzano, la filosofía analítica del sentido en Husserl y Frege. La lectura de los *Diálogos* de Leibniz (1667), de la *Wissenschaftslehre* de Bolzano, los artículos célebres de Frege sobre el sentido y la denotación y el *Gedanke*, algunos pasajes (no propiamente fenomenológicos) de las *Logische Untersuchungen* de Husserl, así como los numerosos paralelismos extraídos aquí entre la posición gregoriana y el pensamiento moderno y contemporáneo, permiten convencernos fácilmente. Pero es un campo de estudio demasiado vasto para ser presentado en este estudio. Merece ser tratado ampliamente y en sí [227].

---

[225] RÍMINI, 1979: 1 S, prol., q. 1, a. 1, I, 11, *sed tunc quomodo*. Si hay que decir que Gregorio es agustino, se trata, como se ve, de un agustinismo totalmente «escotista».

[226] HUSSERL, 1929: párr. 79.

[227] Cf. la obra pendiente de aparecer, bajo el título *Esse objectivum, La représentation de l'objet de Duns Scoto à Wittgenstein*. H. ELIE (1936) tiene el mérito de llamar la atención sobre la filiación de Gregorio con la fenomenología (Meinong). Es el traductor de una parte de las *Logische Untersuchungen* de Husserl.

ESTUDIO CUARTO

LA METAFÍSICA OCKHAMISTA DE LA IDEA

I. LA INTERPRETACIÓN DE UNA OBRA DE PENSAMIENTO MEDIEVAL

Las teologías filosóficas medievales tratan de pensar el ser primero, al que llaman Dios, de manera que se dé cuenta de su naturaleza, de su acción y, al mismo tiempo, de las cosas que de él puedan derivarse. En la medida en que estiman poder proceder de manera puramente natural, *ex puris naturalibus,* se embarcan en el análisis y la interpretación racional de la experiencia inmediatamente accesible a la inteligencia filosófica, tal y como ésta se ejerce según su estatuto de inteligencia ligada a un cuerpo. Suponen, pues, a falta de constituirlas en disciplinas autónomas, una cierta filosofía natural del mundo físico, y una cierta filosofía natural del alma humana y de sus potencias propias de pensamiento y de acción. Y es a partir de estos conocimientos desde los que se disponen a hablar de Dios utilizando su conocimiento de las cosas de este mundo para inducir de ellas la naturaleza de su principio, su conocimiento de la inteligencia humana, para evaluar críticamente el alcance de las verdades teológicas a las cuales pretenden acceder, así como la validez de las formulaciones que les conceden. Por consiguiente, toda afirmación teológica de un metafísico medieval comporta al menos una triple significación: la primera que extrae formalmente de la ciencia de Dios, la segunda que extrae de las ciencias del mundo y del hombre, y la tercera, en fin, que extrae de la ciencia de los medios noéticos, lógicos y lingüísticos llevados a cabo para fundarla. Esta constatación es vá-

lida igualmente para la teología que descansa sobre los misterios de la fe cristiana, en la medida en que la fe no podría expresarse más que en el lenguaje instituido por el hombre según los modos de pensamiento elaborados por la inteligencia humana. Nada más complejo que una obra de pensamiento medieval, puesto que las teologías filosóficas medievales se presentan siempre como un saber indirecto y relativo sobre Dios; nada menos ingenuo también, porque un saber indirecto y relativo debe tener muy en cuenta la corrección de su desarrollo lógico, al no poder alcanzar una visión directa y absoluta de su objeto.

Resulta así muy difícil interpretar correctamente una obra de pensamiento medieval. Para definirla en sí misma, es preciso tener en cuenta cada uno de sus tres planos de significación y valorar su importancia relativa en los diversos cuerpos de doctrina específicos que puedan formar. Para definirla comparativamente con las obras contemporáneas o posteriores, hay que tener en cuenta los grandes debates intelectuales en los que se inserta, las afinidades necesarias que vinculan a los autores según su orden religiosa o su *nación,* y, lo que es más importante, la preocupación constante que anima a los pensadores medievales de preservar la unidad de la tradición cristiana por el mantenimiento de un mismo lenguaje. No se subrayará nunca lo suficiente el papel que han adoptado en este sentido las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la autoridad de San Agustín. Apenas era concebible contradecir abiertamente a Aristóteles; en ningún caso a San Agustín ni a Pedro Lombardo. Se comprobará así cómo todos los autores medievales, incluso los que no estimaron necesario seguir el hilo conductor de las *Sentencias*, tratan de *salvar* el pensamiento de San Agustín, aun cuando lo modifiquen y rechacen lo sustancial, no conservando más que sus fórmulas.

La obra de Guillermo de Ockham constituye un ejemplo señero de esta situación. La casi totalidad de sus tesis niega la *opinión común* y, sin embargo, no deja de expresarse en el lenguaje comúnmente recibido. Guillermo no tiende, en efecto, a presentarse como un innovador (se quiere continuador de los *antiguos*), y suplica a su lector que no menosprecie su pensamiento como nuevo [1]. La cronología carece de importancia. Duns Escoto ya consideraba a San Buenaventura como un antiguo, y a Santo Tomás como un moderno [2], aunque no podía ignorar que am-

[1] OCKHAM, 1967: 1 S, prol., q. 1, 44.

[2] ESCOTO, 1950: *RP,* 1, dist. 36, q. 4, nn. 20, 26, XXII, 455, 457.

bos eran perfectamente contemporáneos. Asimismo, Ockham juzga a Santo Tomás un moderno, y si prefiere como antiguos a San Agustín, San Anselmo y al Maestro de las Sentencias, por ejemplo [3], es porque la antigüedad para él no se define según la historia, sino que se mide por la preferencia afectiva casi natural que tiene, con respecto a San Agustín, todo pensamiento hostil al *modernismo* aristotélico. Es en la tradición agustiniana en la que Ockham quiere reconocerse, y esta tradición es la que trata de mantener. Y si puede parecer evidente a los ojos de los contemporáneos que no tiene nada de agustiniano, ni en la estructura ni en el contenido temático de su pensamiento —compárense, por ejemplo, las doctrinas agustinianas y ockhamista de la gracia y la libertad— sin embargo, siempre es desde la autoridad tutelar de San Agustín desde la que trata de respaldar sus tesis más audaces (y las menos agustinianas).

Esta anexión de San Agustín no se hizo sin cierta violencia *ad mentem beati Augustini*: se manifiesta por una utilización constante de la letra de San Agustín mediante citas extremadamente precisas. Más sorprendente aún, en consecuencia, es que se acompañe de una crítica severa de todos los pensamientos que tienen mejores razones para proclamarse de San Agustín, como, por ejemplo, el de Duns Escoto o Enrique de Gante. Sin embargo, tiene el mérito de mostrar el aparato noético, lógico y lingüístico que sustenta la empresa ockhamista, bajo una luz tanto más viva cuanto que resulta manifiestamente más inadecuado para dar cuenta de la verdadera significación metafísica de las sentencias literalmente tomadas de San Agustín.

Siguiendo el desarrollo del pensamiento ockhamista en el latín límpido de su autor, el intérprete asiste en efecto al despliegue de las consecuencias inexorables del *nominalismo terminista* más radical que sin duda haya existido. La teología filosófica ya no es posible *ex puris naturalibus*; la empresa especulativa de San Buenaventura, de Santo Tomás y de Duns Escoto está condenada. Si existe un discurso teológico, no significa tanto la verdad de la realidad divina como la impotencia de la inteligencia humana para pensar distintamente lo que sea; no extrae su frágil probabilidad más que de la existencia de Dios, en tanto que atestiguada por el Espíritu Santo, el cual no asiste a la inteligencia creyente, al igual que la gracia divina tampoco perfecciona la naturaleza humana, y al igual que el objeto del conocimiento tampoco causa el acto del conocimiento; se agota en la sinonimia absoluta de sus térmi-

[3] OCKHAM, 1967: *Quodl.*, 3, a. 2, IX, 209.

nos, sinonimia apenas atemperada por las connotaciones que manifiestan con evidencia que sus términos sustituyen operatoriamente *(supponunt pro)* a la realidad divina, sin significarla distinta, intrínseca ni absolutamente, de ninguna manera filosóficamente legitimable [4]; se reduce de hecho a dos proposiciones absolutas sin medida común entre sí, si no a la univocidad del nombre *ser*: *deus est, rest est*, una objeto de fe sobrenatural, la otra objeto de conocimiento experimental natural. A primera vista, parece abrir la vía a la contemplación silenciosa de lo espiritual, de espaldas a toda racionalización vana, lo que en suma responde al ideal de la tradición franciscana que Guillermo ha vivido. A más largo plazo, contribuye, después de haber destruido las pretensiones metafísicas de la filosofía, a limitar la inteligencia humana al mundo físico y al instrumento noético que le permita interpretarlo lógicamente: la ciencia moderna, se dice, habría nacido así de esta deconstrucción necesaria de la razón metafísica y del instrumento teórico que ésta ha creído poder darse con el aristotelismo.

II. GUILLERMO DE OCKHAM Y SAN AGUSTÍN

Estas características del pensamiento ockhamista encuentran su ilustración perfecta en la doctrina de las ideas divinas. Ésta es una doctrina central en la obra de Ockham. Expresa la concepción que se hace del orden universal, es decir, de la naturaleza divina en relación con la criatura, bajo un doble aspecto. Designa a la naturaleza divina a partir de las criaturas que de ella derivan; esta connotación necesaria de la criatura por el nombre atribuido a Dios es uno de los aspectos principales de la crítica terminista a la cual somete de manera general al pretendido saber metafísico. Pero esta crítica toma un sesgo especial en este caso, puesto que se trata, en la doctrina de las ideas, de examinar cómo Dios conoce y produce a las criaturas, o más bien, lo que significa para la criatura ser conocida y producida por Dios, porque no existe relación real de Dios hacia la criatura. Es, pues, la metafísica de la criatura conocida y producida por Dios, la metafísica de Dios cognoscente y actuante, la que es desarrollada aquí; metafísica de dos absolutos que no tienen en común más que el hecho de que uno y otro son, como *res absolutae*, absolutamente coexistentes [5].

---

[4] Comparar OCKHAM, 1967: 2 S, q. 20, 436, y 1 S, dist. 2, q. 3, II, 82.

[5] Ibíd.: 2 S, q. 1, V, 13, *ad primum tunc dico*. Ésta es la doctrina de la relación, la

Ockham es consciente de que penetra aquí en un ámbito ya transitado por numerosos maestros. San Buenaventura, Santo Tomás y Duns Escoto [6], cada uno a su manera, elaboran una teología que les permite hacer comprender el carácter inteligente del acto creador divino. No podían dejar de encontrar en su camino las doctrinas platónicas, agustinianas y dionisianas de la idea. Otorgando preferencia a la interpretación agustiniana y dionisiana, despojan a las ideas platónicas de su entidad autónoma para situarlas en la inteligencia divina, y hacer de ellas a la vez el principio del conocimiento y el modelo de la producción de las cosas por Dios [7]. A pesar de las dificultades teóricas que plantea una transposición semejante y de las diferencias que separan su doctrina de la de Dionisio y Agustín, todos recogen por su cuenta las formulaciones de Dionisio y, sobre todo, las de Agustín, referente a la idea, a su naturaleza y a su función.

Ockham no escapa a la regla. Pero su situación, con respecto a San Agustín, es muy diferente de la de San Buenaventura, Santo Tomás o Duns Escoto. Éstos prolongan la doctrina agustiniana de la idea, modificándola claro está, pero sin rechazarla de ninguna manera. La conciencia que tienen de la necesidad metafísica de la idea en la intelección y la acción divina determina su fidelidad real a San Agustín, mayor por lo demás en Santo Tomás que en Duns Escoto. No sienten, pues, la necesidad de confrontar su posición con la de San Agustín; por el contrario, Ockham manifiesta rápidamente su profundo desacuerdo con la metafísica de la idea tal y como fue presentada por San Agustín, y desde luego tal y como fue explicitada por los grandes maestros del siglo XIII [8]. Tiende, sin embargo, a beneficiarse de la autoridad de San Agustín y se esfuerza así por recabar en su apoyo el mayor número de textos agustinianos. Por ello, su tratado sobre la idea abunda en citas tomadas muy especialmente de *De 83 quaestionibus*, q. 46 *de ideis* [9],

---

cual no es más que dos absolutos coexistentes: *«similitudo significat duo alba immediate sine omni relatione media, vel unum principaliter et aliud connotative; et ideo non praedicatur de aliquo nisi quando ista duo alba co-existunt»* (ibíd.: 16.; es necesario preferir la expresión *co-existunt*).

[6] También otros a los que combate Ockham, como, por ejemplo, Enrique de Gante, Guillermo de Alnwick y Pedro de Auriole.

[7] BONAVENTURA, 1934: 1 S, dist. 35, art. un., q. 1; AQUINO, 1951: 1, q. 15, a. 1; ESCOTO, 1950: *RP*, 1, dist. 36, q. 2, núm. 31, XXII, 444.

[8] Los adversarios que nombra en esta ocasión Ockham son Enrique de Gante y Duns Escoto (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 4-6, IV).

[9] Ockham no cita el texto de Dionisio, *De los nombres divinos*, cap. 5, que cita To-

tratado clásico en la materia. Resulta interesante si se quiere penetrar en la teología ockhamista de la idea, examinar de cerca la manera en que Ockham utiliza la autoridad de San Agustín.

Considerando los textos agustinianos utilizados por Ockham en su tratado de la idea divina, se advierte que algunos no son sometidos a crítica alguna, contrariamente a otros, generalmente relacionados con las objeciones que se dirige Ockham a sí mismo. Los primeros, si fueran aislados del conjunto, inducirían a concluir que Ockham se contenta con acoger por su cuenta la posición agustiniana.

San Agustín insiste, en efecto, en el carácter inteligente (*rationabilis*) de la acción divina. Ockham hace suya su exclamación en la *De 83 quaestionibus*: «¿Quién osaría decir que Dios hace todas las cosas de manera ininteligente (*irrationabiliter*)?» [10]. Se hace aquí eco de los doctores del siglo XIII, quienes excluían también todo *processus* natural o fortuito en la acción divina [11]. Si el teólogo se preocupa de saber cómo Dios actúa y produce todas las cosas, se ve obligado, pues, a admitir ciertas razones que presiden la producción divina y que definen el conocimiento divino de las cosas. San Agustín ubica estas razones en el pensamiento divino: «¿Dónde hay que pensar que están estas razones, sino en el pensamiento *(mente)* del Creador?». Ockham recoge este texto igualmente [12]. Estas razones, contenidas en el pensamiento divino y llamadas desde Platón ideas, según un texto referido por Ockham [13] y antes por San Buenaventura y Duns Escoto [14], son aquello según lo cual el Creador establece la criatura. San Agustín añade, en efecto (y Ockham cita este texto): «Dios no atendía *(intuebatur)* a nada

más, pero no Escoto: *«exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificatas et singulariter praexistentes, quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et effectivas, secundum quas supersubstantialis essentia omnia praedefinivit et produxit»* (AQUINO, 1931: *De veritate*, q. 3, a. 1). Es cierto que Ockham cita poco a Dionisio, y que cuando lo hace, parece evidente que se trata de un conocimiento de segunda mano, como ocurre con la *continencia unitiva* de las perfecciones de Dios (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 525), término que ha debido de leer en ESCOTO, [1891]: 2 S, dist. 16, q. un., núm. 17, XIII, 43.

[10] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 492.

[11] BONAVENTURA, 1934: 1 S, dist. 35, art. un., q. 1; AQUINO, 1951: 1, q. 14, a. 8; q. 15, a. 1; ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 35, q. un., nn. 38 sq., VI, 260 ss.

[12] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. q. 5, IV, 486.

[13] Ibíd.: 495.

[14] BONAVENTURA, 1934: 1 S, dist. 35, art. un., q. 1; ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 35, q. un., núm. 1, VI, 245; *RP*, 1, dist. 36, nn. 31, 33, XXII, 444.

situado fuera de él para establecer lo que establecía» [15]. Ockham justifica mediante este texto la fórmula tradicional que utilizaban Santo Tomás y Duns Escoto para definir la idea: la razón o idea de la cosa en el pensamiento divino es *id ad quod aspiciens [deus] potest producere aliquid in esse reali;* la idea es el ejemplar de la cosa producida por Dios [16]. Y como las cosas producidas se diferencian según la especie y el individuo, San Agustín precisa que «el hombre es establecido por una razón distinta, y el caballo por otra razón distinta», y que «las cosas singulares se crean por razones propias». Santo Tomás utilizaba ya estos textos [17], y Ockham los recoge también [18].

Así pues, parece hasta aquí que nada distingue la doctrina de Ockham de la de su maestro Agustín o de sus predecesores inmediatos. Sin embargo, examinándola más de cerca, parecería que los textos recogidos hasta aquí por Ockham se contentan con definir el modo de ejercicio de la acción divina, el lugar de la idea en la inteligencia divina como principio de la acción divina, su función ejemplar, su división en ideas de especies y de individuos. Cuando se trata de definir la idea en sí misma, Ockham no puede más que tener en cuenta el célebre texto que recogen todos los maestros del siglo XIII: «las ideas son ciertas formas principales o razones de las cosas, estables, inmutables, que no son formadas y, por ello, son eternas y son siempre de la misma manera» [19]. Pero al interrogarse sobre las nociones de razón, de inmutabilidad y de eternidad, que especifican según San Agustín la idea divina, se ve en la obligación de matizar la afirmación de San Agustín y de los maestros que lo han interpretado.

La idea no podría ser para él una *ratio cognoscendi* en el sentido corriente del término, ni como *species* inteligible motiva, ni como similitud representante, sino solamente como objeto terminativo [20]. La inmutabilidad y la eternidad de la idea no son una inmutabilidad ni una eternidad propiamente hablando, sino que significan simplemente que la idea es eterna e inmutablemente inteligida [21].

---

[15] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 486.

[16] Ibíd.: 486, 501 ss.; AQUINO, 1951: 1. q. 15, a. 2; ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 35, q. un., núm. 38; VI, 260; *RP*, 1, dist. 35, q. 2, núm. 31, XXII, 444.

[17] AQUINO, 1934: *De veritate*, q. 3, a. 2; 1, q. 15, a. 2.

[18] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 487, 501.

[19] Ibíd.: p. 494. BONAVENTURA, 1934: 1 S, dist. 35, art. un., q. 1; AQUINO, 1951: q. 15, a. 2; ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 35, q. un., núm. 1, VI, 245.

[20] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 490-494.

[21] Ibíd.: 498-499.

Asimismo, cuando Ockham prosigue la cita agustiniana mencionando la verdad de la idea, no la interpreta en el sentido de una verdad absoluta, sino en el sentido de una idea verdadera en tanto que verdaderamente *(vere)* inteligida [22]. Lo que significa que la idea no está ni *realiter* ni *subjective* en Dios, como si estuviera dotada del ser divino absolutamente. Esto no es ya ni agustiniano, ni bonaventurense, ni tomista, pues tanto para San Buenaventura y Santo Tomás, como para San Agustín, la idea es realmente la esencia divina [23]. Ockham se situaría más en la línea del escotismo, pues es Escoto quien introduce, a propósito de la idea divina, la distinción entre el *esse simpliciter* de la esencia, del intelecto y de la intelección divinos y el *esse secundum quid* de los objetos secundarios de la intelección divina, es decir, de las ideas divinas [24]. Sin embargo, la posición escotista no es todavía más que un mojón en la evolución doctrinal que conduce hasta Ockham, para quien la idea no es más que la cosa creada misma en tanto que conocida por Dios [25]: esta reducción del sentido metafísico de la doctrina clásica de la idea invierte todas las perspectivas y justifica la violencia que hace sufrir Ockham a la letra agustiniana, tanto de las que acaban de ser expuestas, como de las que permiten a Ockham hacer decir a San Agustín que «las ideas nacen y perecen», contrariamente a los textos expresos del *De 83 quaestionibus*: «las ideas no nacen ni perecen; según ellas, se puede decir que se forma todo lo que puede nacer y perecer, y todo lo que nace y perece». Es cierto que la noción de eternidad de la idea que Ockham viene a introducir, resulta suficiente para otorgar un sentido estrictamente ockhamista a esta sentencia agustiniana [26].

Todas estas interpretaciones, que se alejan evidentemente de la «opinión común», se refieren a textos agustinianos citados en apoyo de objeciones contra la posición de Ockham. Ockham ha debido, pues, de tomar conciencia de los límites que no podía franquear su empresa; y de hecho, confiesa no poder suscribir ciertas conclusiones totalmente naturales para un agustiniano.

Así, cuando el objetante le opone que las ideas deben estar realmente en Dios, pues San Agustín no habría podido escribir en caso

---

[22] Ibíd.: 499.

[23] AQUINO, 1951: 1, q. 15, a. 1, ad 3; BONAVENTURA, 1934: 1 S, dist. 35, art. un., q. 2.

[24] Tema coextensivo a toda la doctrina escotista de la idea (ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 35 y 36; *RP*, 1, dist. 36).

[25] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 488.

[26] Ibíd.: 496, 505.

contrario: «por la visión de las ideas, el alma está en el más alto grado de beatitud *(beatissima)*», responde que esto no es posible, pues la visión de las ideas no es la beatitud propiamente hablando, sino simplemente una «beatitud accidental» [27], puesto que las ideas son las criaturas conocidas mismas. Cae así una posición de inspiración esencialmente agustiniana: la visión de las cosas en Dios por las ideas divinas. Su último gran representante era Duns Escoto, quien afirmaba que en las ideas, tal y como las concebía, podían ser conocidas todas las *veritates sincerae* como en sus reglas eternas [28].

Ockham no ha ofrecido su interpretación personal del pasaje agustiniano citado por Enrique de Gante, y que, por su parte, retoma en este sentido: «tal potencia está establecida en las ideas, de modo que si no son inteligidas, nadie puede ser juicioso» [29]. No habría podido más que contradecir tanto a San Agustín, como a Santo Tomás y a Duns Escoto, quienes lo citan también [30]. La sabiduría, siendo en efecto, tanto para ellos como para Aristóteles, el conocimiento por las causas más altas, consiste en la visión de las cosas en las ideas divinas. Ahora bien, en ningún caso la visión de las ideas podría ser para Ockham la visión de las causas más altas de las cosas, puesto que las ideas, por el contrario, se reducen a las cosas mismas y el conocimiento de las cosas es, a lo sumo, una beatitud accidental. Sin embargo, llegará un día en que un autor célebre se hará eco inconscientemente de la posición ockhamista y pretenderá que el conocimiento del mundo físico, la medicina y la mecánica son los frutos deleitables de la sabiduría...

Cosa curiosa: cuando Ockham contradice incluso a San Agustín jamás le refuta; se contenta con hacerle decir lo que nunca ha dicho, añadiendo todo lo más un *«sic forte loquitur beatus Augustinus»* [31]. En ningún caso recurre, en su interpretación de San Agustín, al procedimiento que utiliza en otras ocasiones, y que consiste en presentar su propia tesis como una opinión probable entre otras, que cita o re-

---

[27] Ibíd.: 495, 501-502. Esta interpretación depende de Escoto, como lo atestigua el uso que éste hace del siguiente pasaje de las *Confesiones*, V, 4, 7: *«beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat, qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior»*. Escoto corta la cita (1950: 1 S, dist. 35, q. un., núm. 44, VI, p. 263).

[28] Ibíd.: 1 S, dist. 3, p. 1, q. 4, nn. 261 ss., III, p. 160.

[29] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 482.

[30] AQUINO, 1951: 1, q. 15, q. 1, *sed contra;* ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 35, q. un., núm. 35, VI, 259.

[31] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 502.

cita, sin afirmar cuál sea la verdadera [32]. Este modo de proceder, que K. Michalski llama jocosamente «el contrabando de ideas subversivas», había devenido habitual, parece, a finales del siglo XIII, pues ya Santo Tomás se lamentaba en su polémica con los averroístas [33]. Duns Escoto no desdeña hacer uso de ello cuando introduce una concepción que no coincide con la opinión común, por ejemplo la del ser unívoco [34]. Permite a Ockham presentar una serie de opiniones sin contrastarlas entre sí, y en muchos casos, como por ejemplo las del concepto y la de relación, no expresa para Ockham más que el inacabamiento de su investigación [35]. No hay tal cosa aquí. Surge una firme posición del debate con San Agustín a propósito de la idea divina. Después de lo que acaba de decirse, puede parecer evidente que no concluye en una doctrina conforme, ni siquiera aparentemente, a la inspiración agustiniana. Más claramente que en otros puntos de su doctrina, Ockham rechaza aquí a San Agustín en el momento en que pretende proclamarse el más abierto y fielmente seguidor suyo. El análisis de la teología ockhamista de la idea mostrará que no se trata de una interpretación del pensamiento agustiniano, sino de una metafísica radicalmente nueva, concebida desde un proyecto nuevo y llevada a término con una rara consecuencia.

III. *CREDO IN UNUM DEUM*

La teología filosófica de Guillermo de Ockham se resume en una proposición: Dios es uno de todas las maneras. De esta proposición se

[32] Ibíd.: 1 S, dist. 8, q. 3, III, 215; 1 S, dist. 27, q. 3, IV, 243; 1 S, dist. 3, q. 3, II, 425 *(quidquid sit de vero)*.

[33] MANDONNET (1908), citado por MICHALSKI, 1969: 95.

[34] ESCOTO, [1891]: 1 S, dis. 3, q. 2, núm. 5, IX, 18.

[35] Más exactamente, es preciso afirmar que la controversia sobre el concepto (la cuestión por ejemplo de saber si el concepto es una cualidad realmente psíquica del alma, la intelección misma de numerosos singulares confusamente aprehendidos, o un *idolum fictum* dotado de un ser objetivo a la manera escotista), parecía en último análisis no pertinente e irrelevante para Ockham, desde el momento en que ha descubierto el alcance de la función de sustitución operatoria de los nombres *(suppositio)*. El debate psicológico, o metafísico, queda abierto: *«istas ultimas opiniones reputo probabiles; quae tamen sit vera et quae falsa discutiant studiosi»* (OCKHAM, 1974: *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, párr. 10, II, 371). Para Ockham, el «nominalismo» es suficiente y proporciona la inteligibilidad mínima necesaria para poner de acuerdo a los maestros. Cf. *infra*, 195-197.

deducen todas las demás proposiciones de la metafísica ockhamista, o más bien: todas las demás proposiciones de la metafísica comúnmente recibida deberán acomodarse a esta proposición, como por ejemplo las que pretenden afirmar cualquier distinción en Dios, o una pluralidad de atributos, de actos o de objetos.

Siendo Dios uno *omnibus modis*, no hay en él ninguna distinción *nullo modo*. Ockham considera cuatro tipos de distinciones: 1) la distinción real de una cosa con otra; 2) la distinción de un ser de razón con otro; 3) una distinción casi intermedia, que no es ni real ni de razón, de una cosa con un ser de razón e inversamente; 4) una distinción que no es ni real ni de razón propiamente hablando, de un compuesto de un ser real y de un ser de razón con un ser real, un ser de razón, u otro compuesto parecido al primero [36]. Excluye toda distinción real de Dios: Dios no es más que una cosa única, absolutamente, bajo todas las relaciones posibles. La distinción real funda para Ockham la distinción formal, puesto que «nunca una distinción formal se verifica si no es a causa de una distinción real» [37]; del mismo modo, Ockham excluye toda distinción formal de Dios, porque presenta a sus ojos el gran defecto de introducir en Dios una cierta pluralidad *ex natura rei* [38]. El edificio entero de la teología de Duns Escoto queda rechazado de un plumazo. Pero, insiste Ockham, también es necesario negar toda distinción de razón en Dios [39], pues no es cierto que la perfección divina lleve a la inteligencia humana a no captarlo más que por *rationes* parciales: al aprehender a Dios, el teólogo aprehende de él todo o nada [40]. He aquí la totalidad de la metafísica y de la noética de Santo Tomás rechazada [41].

Ockham procede de esta manera: la deconstrucción de las posiciones adversas es total y se opone a sus principios inmediatamente, refutando así su alcance metafísico. No obstante, queda una teología por afirmar: es, por consiguiente, el análisis terminista del lenguaje el que

---

[36] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 2, q. 3, II, 78.

[37] Ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 1, II, 19; ibíd.: q. 6, II, 173.

[38] Que la fe admite para lo que es la Trinidad, pero que la razón niega para todo lo demás (ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 1, II, 18-20).

[39] Ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 2, II, 63.

[40] Ibíd.: 67.

[41] Ockham cuestiona a AQUINO, 1951: 1 S, dist. 2, q. 1, a. 3, resp. negando el fundamento virtual de la distinción de razón en Dios, a saber, la eminencia que *petit unitatem in entitate* (SANTO TOMÁS, 1931: In 1am, dist. 21, *De ideis divinis*, t. II, 561 a, 569 b; ibíd.: dist. 4, t. I, *De simplicitate Dei*, 487 a).

va a llevar todo su peso. Se percibe cuando Ockham desarrolla la doctrina de los atributos divinos.

Siendo Dios uno absolutamente, no hay más que una perfección, una absolutamente, indistinta *re et ratione*. Y si se quiere dar al lenguaje su sentido eficaz, es decir, hablar *de virtute sermonis*, no es necesario decir, para expresar la unidad divina, que esta perfección única esté en Dios, sino que es Dios [42]. No hay muchas perfecciones y muchos atributos divinos. Todos los atributos son idénticos perfectamente, entre sí y con la esencia divina, tan idénticos que Dios es idéntico a Dios, y Sócrates a Sócrates [43]: «la esencia divina, la bondad divina, o la sabiduría no son distintas de ninguna manera, ni formalmente, ni de la manera que sea» [44]. No hay que decir que la esencia divina las contiene formal ni virtualmente; son la esencia divina [45]. «El intelecto es realmente *(realiter)* Dios, y la voluntad es realmente Dios», «el intelecto divino [...] y la voluntad divina son la esencia divina misma real y formalmente» [46], si bien esencia divina, intelecto y voluntad son absolutamente indistintos [47].

Se trata hasta aquí de la perfección única de Dios *ex natura rei*, lo que no impide que hablemos de Dios y digamos con nombres diversos que es bueno, sabio, inteligente, voluntario, etcétera. Desde este punto de vista, los atributos son conceptos o signos que pueden ser dichos de Dios, y sería preferible llamarlos propiamente conceptos atributivos *(conceptus attributales)* o nombres atributivos *(nomina attributalia)*, que perfecciones atributivas *(perfectiones attributales)* [48]. Sin insistir en las especies de conceptos o nombres atributivos, es necesario señalar que Ockham no zanja la cuestión de saber si el atributo divino es un concepto o un nombre. Su nominalismo le llevará a preferir la definición de la perfección como nombre y ahí encontrará la autoridad de Dionisio, San Agustín y del Maestro de las Sentencias [49]. De momento se contenta con

---

[42] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 2, q. 2, II, 61.

[43] Ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 1, II, 3, 17; 1 S, dist. 35, q. 1, IV, 428-429; 2 S, q. 20, V, 436.

[44] Ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 1, II, 19.

[45] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 3, IV, 461. La continencia formal es una alusión directa a la continencia unitiva citada por Escoto (n. 9). La continencia virtual hace alusión a la distinción virtual de los atributos fundada en la eminencia divina. *«Nullum absolutum in Deo distinguitur a quocumque ibi absoluto quocumque modo»* (ibíd.: 1 S, dist. 17, q. 1, III, 457).

[46] Ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 2, II, p. 73; 1 S, dist. 6, q. un., III, 90; 1 S, dist. 10, q. 1, III, 326; 1 S, dist. 45, q. un., IV, 664.

[47] Ibíd.: 1 S, dist. 7, q. 2, III, 142.

[48] Ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 2, II, 61-62 .

[49] Ibíd.: *Quodl.*, 3, q. 2, IX, 209.

constatar que los conceptos o los nombres son signos [50], absolutos en sí mismos, es decir, distintos por sí mismos, incluso si connotan a veces otra cosa que su significado propio [51], y que en este sentido son predicables de Dios y de toda persona divina *conjunctim* y *divisim* [52]. Por consiguiente, de cualquier manera que se considere, los atributos, desde este segundo punto de vista, son distintos de la esencia divina. Si son seres de razón, es decir, conceptos en el sentido de *idola ficta,* que no tienen más que un ser objetivo en la inteligencia [53], son distintos de Dios según el tercer tipo de distinción, la distinción intermedia de una cosa con un ser de razón; si, por el contrario, son seres reales, es decir, cualidades del espíritu, que tienen un ser real y subjetivo en el alma, si son, pues, la intelección misma [54], son distintos de Dios según el primer tipo de distinción, la distinción real. En ambos casos sustituyen operatoriamente a *(supponunt pro)* la esencia divina de la cual son dichos [55]: según una suposición convencional *ex institutione volontaria* para los conceptos como ser de razón, natural *ex natura sua* para el concepto como intelección [56]. En suma, tanto los nombres como los conceptos de las perfecciones divinas «no son realmente la esencia divina», y su multiplicidad no afecta en nada a la absoluta unidad divina, pues «la esencia divina no es ni una pluralidad de conceptos ni una pluralidad de nombres» [57].

Cuando Ockham zanje la cuestión del concepto y del nombre en un sentido definitivamente nominalista, podrá afirmar que las perfecciones divinas se distinguen en razón (salvando así *sicut verba sonant* la posición tomista), pues nombres diferentes, distintos realmente en tanto que nombres, podrán ser entonces dichos distintos en razón, en la medida en que tienen numerosas significaciones distintas [58]. En este sentido, el atributo será dicho una razón *(ratio)* [59].

---

[50] Ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 8, II, 289.

[51] Ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 2, II, 68. Esto es porque los atributos no se distinguen por su significado, sino *seipsis*.

[52] Ibíd.: 61.

[53] Ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 8, II, 271-272; 1 S, dist. 27, q. 2, IV, 205-206.

[54] Ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 8, II, 289, 291; 1 S, dist. 27, q. 2, IV, 207-208; q. 3, IV, 242-243. Cf. los pasajes paralelos de OCKHAM, 1974: *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, II, 348 ss.

[55] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 2, q. 2, II, 66.

[56] OCKHAM, 1974: *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, Proemium, II, 350.

[57] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 2, q. 2, II, p. 62. Cf. 1 S, dist. 7, q. 2, III, 142.

[58] Ibíd.: *Quodl.*, 3, q. 2, IX, 209-210.

[59] *«Ipsum attributum non est nisi ratio tantum, et non est realiter Deus; intellec-*

La doctrina ockhamista de los nombres divinos suscita una dificultad importante. Si Dios es absolutamente uno, *re et ratione*, ¿qué significa, pues, el lenguaje del teólogo?, ¿los nombres que utiliza no son puros sinónimos que corren el riesgo de no significar nada?

Muchos nombres son verdaderamente sinónimos cuando tienen el mismo significado absolutamente y de todas las maneras posibles [60], aunque en el significado no haya distinción ni no-identidad [61], y aunque en el signo nominal no haya ninguna diversidad en cuanto al modo de significar *(modus significandi, abstractus vel concretus)* [62]. Ahora bien, estas dos condiciones indicadas por Ockham no tienen el mismo valor: la primera supera a la segunda. Es ciertamente difícil, en efecto, ofrecer ejemplos de verdaderos sinónimos, pues en la mayor parte de los nombres hay siempre, o una connotación adyacente, lo cual entraña una cierta diversidad en el significado, o una diversidad en el modo de significar. Se puede comprender, sin embargo, lo que significa la identidad absoluta *omnibus modis* del significado de nombres sinónimos, considerando, por ejemplo, la identidad de la inteligencia y de la voluntad humanas. Éstas no difieren *nec re nec ratione* [63], la identidad *omnibus modis* del significado de sus nombres consiste pues en su identidad *re et ratione*. Pero es necesario añadir inmediatamente que los dos nombres «inteligencia» y «voluntad» no son verdaderamente sinónimos, ya que, si significan cada uno la sustancia del alma, añaden a esta significación primera e idéntica diversos actos que el alma puede producir, uno el acto de inteligir, el otro el acto de querer. Su *quid nominis* es el de los nombres connotativos, cuyo significado no es idéntico de todas las maneras: implica un significado *in recto* y un cosignificado, nombrado o connotado, *in obliquo*. La connotación, al comportar una no-identidad en el significado, es suficiente pues para impedir la sinonimia [64]. Esto se manifiesta todavía mejor cuando se examina la diversidad en el modo de significar. Ésta no afecta en efec-

---

tus divinus qui non est attributum [est] ipsamet essentia realiter et formaliter» (ibíd.: 1 S, dist. 6, q. un., III, 90). *«Illa quae distinguntur ratione sunt termini»* (OCKHAM, 1974: *Summa logicae*, III, 4, cap. 8, I, 786). Esta distinción, así como la de *Quodl.*, 3, q. 2, prueban el nominalismo connatural de Ockham.

[60] OCKHAM, 1974: *Summa logicae*, I, cap. 6, I, 19.

[61] La expresión «no-identidad formal» es de origen escotista, a propósito de la distinción formal.

[62] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 2, q. 11, II, 365.

[63] Ibíd.: 2 S, q. 20, V, 436.

[64] Ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 1, II, 23.

to a la sinonimia misma [65], como se ve, por ejemplo, en el caso de nombres tales como «*homo*» y «*humanitas*» [66]. Absolutamente, estos nombres son sinónimos, pues no se distinguen en cuanto a su significado [67]. Para que la diversidad en el modo de significar conlleve la no-sinonimia es preciso que «alguna cosa sea significada por uno de los términos que no es significado por el otro, y que así quede siempre alguna distinción en los significados o en los cosignificados» [68]. La no-sinonimia no puede así provenir formalmente más que de la connotación, y no requiere necesariamente la unidad del modo de significar [69].

Esta doctrina la aplica Ockham a los atributos divinos sin dificultad. Ciertamente, esencia divina, inteligencia y voluntad divinas son absolutamente unos. Ockham lo repite sin cesar. Pero estos nombres «inteligencia», «voluntad», como los de otras perfecciones divinas, no son, sin embargo, sinónimos, pues no tienen un significado absolutamente uno e indistinto; tienen, por el contrario, significados o connotados distintos, no en Dios, puesto que Dios es idéntico perfectamente, sino fuera de Dios, *extra Deum* [70]. Se da aquí distinción de nombres significantes, pero unidad absoluta del significado [71]. Unidad absoluta, no por la continencia unitiva de entidades distintas *formaliter ex natura rei*, como quería Escoto [72], ni por la unidad de atributos distintos en razón en la eminencia de la perfección divina [73], sino unidad absoluta porque estos nombres, incluso cuando son atribuidos a Dios, no significan ninguna distinción en él [74], sino en la criatura solamente [75], ya que en la criatura se manifiestan los efectos de las diversas potencias que

---

[65] OCKHAM, 1974: *Summa logicae*, I, cap. 72, I, 223; OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 8, q. 3, III, 208.

[66] OCKHAM, 1974: *Summa logicae*, I, cap. 6, I, 19.

[67] OCKHAM, 1967: 3 S, q. 1, IV, 39.

[68] Ibíd.: 1 S, dist. 8, q. 3, III, 208.

[69] Ocurre que no se sabe si de dos nombres que no difieren más que según el modo de significar, uno pueda ser dicho del otro, porque no se sabe si los dos «suponen» de la misma manera para el mismo supuesto. Así, por ejemplo, de *deus* y *deitas* en la proposición *deus est deitas*, o también *homo* y *humanitas*. Cf. ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 3, II, 85-89, y la asunción de *homo* y *humanitas* en el Verbo (ibíd.: 3 S, q. 1, VI, 39-41). Estos puntos serán estudiados más detenidamente en la obra ya mencionada *Distinctiones*.

[70] Ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 3, II, 82.

[71] Ibíd.: 83.

[72] Cf. n. 9.

[73] Cf. n. 41, y AQUINO, 1951: 1, q. 13, a. 4.

[74] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 2, q. 3, II, 82-83.

[75] Ibíd.: 1 S, dist. 19, q. 1, IV, 21.

los teólogos atribuyen nominalmente a Dios: «Dios tiene en efecto las potencias de gobernar, de reparar, de predestinar, de reprobar, las cuales no implican distinción en él. Pero porque algunos efectos siguen al poder de crear, de gobernar, de predestinar, a causa de estos efectos diversos, Dios es denominado con diversas denominaciones» [76]. Si los términos que significan las potencias divinas las significasen precisamente *(praecise),* es decir, sin significar ni connotar nada más, serían perfectamente sinónimos [77]. Pero no tenemos términos semejantes; todos los términos que atribuímos nominalmente a Dios son connotativos y nos hacen conocer a Dios en relación con las criaturas, según una denominación extrínseca solamente [78]. Pues, «ni la esencia divina, ni la quididad divina, ni nada que es realmente Dios puede ser conocido en sí por nosotros de tal suerte que nada más que Dios concurre [al conocimiento de Dios en sí] como objeto *(in ratione objecti)*» [79].

Así pues, nada se dice absolutamente de Dios salvo Dios, pues hablando absolutamente, Dios es solamente Dios. Más allá de los nombres connotativos debe haber en efecto un nombre que sea absoluto, es decir, que no signifique una cosa en primer término y otra en segundo [80]. Tales no son los nombres, reputados sin embargo como absolutos, de «inteligencia» o «voluntad» [81], pues son en realidad nombres connotativos por denominación extrínseca [82]. Tal es, sin embargo, el nombre «esencia divina», o mejor todavía «Dios», el cual es el único que permite decir absolutamente: «Dios es Dios», y por relación con su significado idéntico, los atributos se dicen idénticos entre sí, y respecto a Dios, como Dios se dice idéntico a Dios.

Nada se dice tampoco distintamente de Dios, ni en el sentido de las distinciones formales de Duns Escoto, ni en el sentido de las *rationes* distintas de Santo Tomás. «Dios es en todo y de todas las maneras uno e indistinto», es todo lo que se puede decir de Dios distintamente, a menos que se diga, como Duns Escoto, que la pluralidad de los atributos divinos se dice una pluralidad de conceptos simples

[76] Ibíd.: 2 S, q. 20, V, p. 436. El concepto *creativum* no puede ser si alguna cosa que no es Dios, no es conocida (ibíd.: 1 S, prol., q. 3, I, 142).

[77] Ibíd.: 1 S, dist. 26, q. 2, IV, p. 183; 1 S, dist. 45, q. un., IV, 664.

[78] Ibíd.: 2 S, q. 20, V, 436.

[79] Ibíd.: 1 S, dist. 3, q. 2, II, 402.

[80] OCKHAM, 1974: *Summa logicae*, I, cap. 10, I, 35-37.

[81] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 2, q. 2, II, 62.

[82] Ibíd.: 1 S, dist. 1, q. 2, I, 402; 2 S, q. 20, V, 436; 4 S, q. 2, VII, 31.

distintos formalmente por la distinción formal *ex natura rei* de su significado, o como Santo Tomás, que se dice según una pluralidad de conceptos diversos, y en este sentido distintos en razón los unos de los otros, aunque confundidos en tanto que no son ni simples ni perfectamente abstractos, sino imperfectamente abstraídos de la experiencia y, así, analógicamente concretos.

Nada se dice, en fin, intrínsecamente de Dios, al contrario de lo que pretendían Santo Tomás y Duns Escoto. Pues si Santo Tomás, Duns Escoto y Ockham se muestran de acuerdo en decir que Dios no puede ser nombrado más que en relación con la criatura, la elaboración por el primero de las perfecciones distintas de cosas en nociones analógicas predicables por sí de Dios según una distinción de razón; y la elaboración por el segundo de las perfecciones distintas formalmente de cosas en nociones unívocas predicables por sí de Dios, según su modo de infinitud propiamente divina, permiten a cada uno a su manera, tratar de decir algo intrínseco a Dios. Pero «ser dicho en relación con la criatura» no significa para Ockham sino que un atributo no es dicho de Dios más que en razón del efecto que, según este atributo, Dios produce en la criatura; Dios no se dice bueno más que porque es causa de la bondad [83].

Por consiguiente, en tanto que no hay nada que se diga de Dios distinto que el significado preciso del nombre «Dios», hay que decir absolutamente que nada se dice de Dios, pues la tautología «Dios es Dios» resulta vana. Se muestran aquí las aporías sofísticas del Ser o del Uno eleáticas; o mejor aún, se descubre, no sin admiración ante la invención de esta nueva posibilidad filosófica, la respuesta inédita que puede ofrecer Ockham a estas aporías gracias a su noción de denominación extrínseca. En efecto, decir: «la proposición "Dios es Dios" es vana, en tanto que nada más que el nombre "Dios" se dice de Dios» significa: «la proposición "Dios es Dios" es vana, en tanto que nada se dice que sea distinto que Dios y en relación con lo cual Dios pueda ser nombrado extrínsecamente». Los nombres connotativos serán, pues, los únicos términos que eviten a la teología quedar presa en una tautología insignificante; serán los únicos nombres verdaderamente signifi-

[83] Ibíd.: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 543. Esta posición, ya criticada por Tomás, es la misma de Ockham. Para AQUINO (1, q. 13, a. 2 y 6), Dios no es bueno *casualiter* solamente, sino *essentialiter*. Juan de Santo Tomás tiene razón al conciliar esta posición con la de Gregorio de RÍMINI (1979: 1 S, dist. 8, q. 2, a. 2, II, 88-91) y la de Pedro de AURIOLE (1956: 1 S, dist. 8, sectio 23, a. 6, nn. 182-195, II, 1022 ss.).

cantes para una teología humana. Desempeñan en la teología terminista de Ockham el papel que desempeñan las *rationes* distintas por las cuales la teología tomista piensa la simplicidad eminente de la esencia divina. En ningún caso, sin embargo, dicen de Dios lo que Éste sea, ni absoluta, ni distinta, ni intrínsecamente.

Resulta, sin embargo, que todos los atributos tradicionalmente predicados de Dios continúan diciéndose, si no demostrados, a partir de él [84]. ¿Invita Ockham a la contemplación de lo espiritual que vive silenciosamente de la palabra divina?, ¿piensa salvar a la teología recibida por su crítica terminista? Ambas cosas, sin duda. Pero es preciso reconocer que su análisis terminista del lenguaje elimina la sustancia metafísica de lo que es significado por éste, y que es el primer moderno en haber separado tan radicalmente el lenguaje de la razón, de la inteligencia de la fe. ¿Quién puede pretender haberlos reunido verdaderamente desde entonces?

IV. LA METAFÍSICA OCKHAMISTA DE LA CIENCIA DIVINA

Lo que acaba de decirse sobre los atributos en Dios se aplica al conocimiento y a la ciencia divinos. La ciencia, en efecto, puede ser predicada de Dios, pero no puede ser demostrada según el término medio utilizado a este efecto por Santo Tomás, la inmaterialidad de la esencia divina. «No hay razón general por la cual algo es cognoscente; pero tiene *ex natura rei* el ser cognoscente o no». Este principio es válido, tanto para las criaturas como para Dios; Dios es pues cognoscente por su naturaleza, inmediata y absolutamente [85]. Desde este punto de vista, Ockham puede pretender que, en sentido amplio, haya demostración a priori de la ciencia divina: Dios siendo Dios es cognoscente. *Haec est bona consequentia, et non sequitur e converso* [86]. La ciencia divina (no una ciencia discursiva y demostrativa, sino un conocimiento simple) es, pues, idéntica realmente a Dios, como Dios lo es a Dios [87]. Ni distinción real, ni distinción formal, ni distinción de razón; la ciencia no está en Dios, es Dios, según el modo más propio de hablar [88], y necesa-

[84] OCKHAM, 1974: *Summa logicae*, III-2. cap. 38, I, 579.
[85] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 1, IV, 425, 427.
[86] Ibíd.: 428.
[87] Ibíd.
[88] Ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 1, II, 17; 1 S, dist. 35, q. 1, IV, 432.

ria como él, incluso si, con respecto a algunos de sus objetos (los futuros contingentes) es contingente [89]. Y Ockham introduce una serie de identificaciones: la ciencia divina es una *cognitio*, una *intellectio*, idéntica al intelecto divino [90], como la volición divina es indistinta *re et ratione* con respecto a la voluntad divina [91]; asimismo, el intelecto divino es real y formalmente la esencia divina [92]. En consecuencia, el conocimiento divino es la esencia divina de todas las maneras posibles [93].

De ahí se sigue que todo lo que Dios conoce, lo conoce con una intelección idéntica absolutamente. Se conoce a sí mismo en primer lugar. Siendo cognoscente *ex natura rei*, y además estando presente a sí mismo en tanto que idéntico a sí mismo, realiza en sí mismo el caso ejemplar de la *notitia* intuitiva, la cual sólo reclama la presencia de su objeto para ser producida por él [94]. A las identificaciones precedentes, Ockham añade la siguiente: la esencia divina, siendo su intelecto y su intelección, es también su *esse intellectum,* o más bien el conocimiento intuitivo de sí. Ockham teme utilizar la expresión *esse intellectum* para atribuirla a Dios (por razones que aparecerán claramente más abajo), pero concede que la esencia divina existe *objective*, es decir, que es conocida como tal, lo que supone evidentemente la identidad de su *esse cognitum objective* con el *esse subjective* de la esencia divina misma [95].

Pero Dios es también *notitia intuitiva* de cosas distintas que él: «El mismo Dios o la esencia divina es un conocimiento intuitivo único, tanto de sí mismo como de cualquier cosa distinta que él» [96]. Esta última identidad implica que Dios es el objeto del conocimiento divino se-

---

[89] Ibíd.: 1 S, dist. 38, q. un., IV, 587.

[90] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 1, IV, 432.

[91] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 6, IV, 515.

[92] Ibíd.: 1 S, dist. 6, q. un., III, 90; 1 S, dist. 2, q. 2, II, 61, 73.

[93] Ibíd.: 1 S, dist. 6, q. un. III, 90; 1 S, dist. 2, q. 2, II, 61; 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 490-491.

[94] Ibíd.: 1 S, q. 1, I, 30-33. Cf. Escoto, 1950: *RP*, 1, dist. 36, q. 2, núm. 16, XXII, 437: *«divinus intellectus est de se intellectivus, nec alia ratio requiritur a parte sui objecti ad supplendum vicem eius, quia per se est praesentissimum essentia intellectui in ratione objecti»*.

[95] *«Essentia divina non est tantum objective»* (Ockham, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 488). El *esse objective* de la esencia divina, es decir su *esse intellectum*, siendo idéntico a la esencia divina, no puede tratarse evidentemente de un *esse objectivum* de tipo escotista.

[96] Ibíd.: 1 S, dist. 38, q. un., IV, 585. Cf. ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 3, IV, 455; q. 4, 473.

gún una primacía de perfección (nada es más perfecto que Dios) y según una primacía de adecuación en perfección (nada es igual a Dios sino Dios). Pero excluye toda primacía de origen, en el sentido en que Duns Escoto admite que, en un primer instante de naturaleza, Dios se conoce a sí mismo; y después, en un segundo instante, produce las criaturas *in esse intelligibili* y las intelige como ideas [97]. Ockham trata de eliminar siempre esta noción de instante de naturaleza, es decir, de prioridad de origen no temporal: bien a propósito del conocimiento por Dios de sí mismo y de las cosas [98], bien a propósito de la *potentia absoluta* y de la *potentia ordinata* de Dios, es decir, de la libertad de indiferencia radical de la voluntad divina respecto de su acto en el momento en que es planteado [99], a propósito de la determinación libre de la voluntad divina respecto del futuro contingente [100], bien a propósito de la procesión de las personas divinas en relación con la creación de la criatura [101].

Dios conoce, pues, una pluralidad de objetos, entre los cuales está él mismo, por un conocimiento que no es de ninguna manera *plurificabilis* [102]. ¿Cómo comprender esto? Para nosotros el conocimiento de muchos objetos comporta, parece, una pluralidad en este conocimiento. Santo Tomás admite que el intelecto humano no puede inteligir más que un objeto a la vez, y no puede así más que producir una intelección a la vez. No puede inteligir *multa simul per modum multorum*, sino solamente *multa simul per modum unius* (lo que es otra manera de definir el conocimiento universal por concepto). Es Duns Escoto quien pone a Ockham en este camino, puesto que reconoce un intelecto humano cognoscente *multa per modum multorum* [103]. Ockham remata esta evolución diciendo: «concedo que en el propio intelecto [humano]

[97] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 4, IV, 467; ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 35, q. un., núm. 32, VI, 258.

[98] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 3, IV, 455-456, 460; q. 4, 468 ss.; 473.

[99] Ibíd.: 1 S, dist. 38, q. un., IV, 581; ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 39, q. 1-5, *Appendix*, VI, 427. Cf. los mismos instantes para la voluntad humana, ibíd.: 418.

[100] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 38, q. un., IV, 583; ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 39, q. 1-5, *Appendix*, VI, 428. Ockham reprocha aquí a Escoto el introducir una contradicción en Dios.

[101] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 3, IV, 456. Cf. el cuadro de conjunto que ofrece Ockham de las procesiones de origen divinas en Escoto (ibíd.: 1 S, dist. 9, q. 3, III, 294-295).

[102] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 490-491.

[103] AQUINO, 1951: 1, q. 85, a. 4; MONTEFORTINO, 1900: q. 85, a. 4, III, 706; cf. SANTO TOMÁS, 1948: IV, q. 11, a. 4, 373. Cf. estudio octavo (nota 6).

hay numerosos actos de inteligir simultáneos, lo cual es cierto no sólo de los actos ordenados [los unos en relación con los otros], [...] sino también de los actos dispares» [104]. La misma inteligencia humana intelige, pues, numerosos objetos a la vez. Ockham lo afirma tanto más fácilmente cuanto que rechaza toda *species* inteligible y toda *species expressa*, de la cual es difícil admitir en efecto, al menos para la *species expressa*, que una pluralidad de ellas pueda informar al mismo sujeto en el mismo tiempo [105].

Esta comparación con la inteligencia humana es esclarecedora. El conocimiento divino, en razón de su unidad, excluye también toda pluralidad de *species* en él. Si es precisa una *ratio cognoscendi* para el conocimiento de las cosas —y es para Ockham una concesión importante hablar así— la esencia divina basta: «además de la esencia divina, que es el conocimiento divino en sí mismo de todas las maneras, no hay nada que pueda ser la *ratio cognoscendi* de las criaturas» [106]. Y en efecto, Ockham dice que las cosas son conocidas por Dios *per ipsamet divinam essentiam vel divinam cognitionem* [107]. Pues siendo uno el conocimiento divino, la esencia divina no puede ser la *ratio cognoscendi* de la criatura en el sentido comúnmente recibido, puesto que debería entonces mover a la inteligencia divina al conocimiento de las criaturas y ser por este hecho múltiple [108]. La unidad del conocimiento divino excluye igualmente la presencia en Dios de similitudes representativas. Éstas serían conceptos, o *species expressae*; serían múltiples igualmente, en la medida en que serían las representaciones de cosas exteriores [109].

De ello concluye Ockham que las cosas que no son Dios son conocidas en Dios, al mismo tiempo que el mismo Dios (lo cual aceptarían sin más todos los doctores del siglo XIII), y que son en sí mismas, como Dios, objeto por sí de la ciencia divina [110], lo cual rechazarían tajante-

---

[104] OCKHAM, 1967: 1 S, prol., q. 1, I, 19.

[105] SANTO TOMÁS, 1948: *Phil. Nat.*, IV, q. 11, a. 4, 375 a.

[106] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 490-491.

[107] OCKHAM, 1 S, dist. 38, q. un., IV, 585. Ockham habla aquí de los futuros contingentes, pero lo que dice vale igualmente para todo objeto de intelección divina. Ockham critica (sin nombrarlos) a Tomás, para quien los futuros contingentes son conocidos porque están presentes en la eternidad divina, a Buenaventura, para quien son conocidos por las ideas, y a Escoto, para quien son conocidos después de su determinación por la voluntad divina.

[108] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 490-491.

[109] Ibíd.: 492.

[110] *«Frequenter unius intellectionis sunt plura objecta»* (ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 2,

mente tanto Santo Tomás como Duns Escoto. Si, en efecto, se admite con uno u otro de estos maestros que ser objeto por sí del intelecto, es ser la perfección del intelecto o la causa de la intelección, hay que decir: nada puede ser la perfección de Dios sino el mismo Dios, pues si no habría algo más noble que Dios; sólo Dios puede ser, por consiguiente, objeto por sí de la intelección divina [111]; y: el intelecto divino se envilecería *(vilesceret)* si recibiera alguna certeza de un objeto que no fuera él [112]. Bajo esta perspectiva, la cosa creada es conocida en Dios, inmediata, absoluta y simultáneamente, en tanto que la esencia divina es su similitud expresa (Santo Tomás), ya que la esencia divina es la *species* inteligible y la idea la *species* inteligida de la intelección de esta cosa (Duns Escoto). Ahora bien, puesto que para Ockham las razones de las cosas creadas no están contenidas en Dios ni eminente, ni virtualmente, ya que la simultaneidad *in instanti temporis* se acompaña de una simultaneidad *in instanti naturae* (pues tanto la distinción de razón tomista como la distinción formal *a parte rei* escotista son rechazadas), las cosas que son distintas a Dios son conocidas en Dios, no sólo simultáneamente (según la misma primacía de origen) [113], sino según el mismo modo de perseidad *(perseité)* [114] que la misma esencia divina. Esto es lo que significan las fórmulas ockhamistas: «la intelección [divina] es en todas las maneras *(omnino)* indistinta por su naturaleza misma *(ex natura rei),* luego ninguna es de manera alguna *(nullo modo)* posterior a otra»; «única es la intelección [divina] indistinta en todas las maneras (omni modo), por la cual [Dios] intelige todas las cosas» [115].

Puesto que la intelección divina es una como la esencia divina, con la cual se identifica, ya que no hay *rationes cognoscendi* de las criaturas bajo forma, ni de *species* ni de conceptos, resulta que la pluralidad del conocimiento divino no se funda de ninguna manera en el interior del intelecto divino, sino que procede del exterior: *praecise est*

IV, 444). El texto implica que la cosa creada es objeto por sí de intelección divina. Cf. la objeción a la cual él responde, ibíd.: 433-434. Cf. ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 458.

[111] AQUINO, 1931: *De veritate,* q. 2, a. 3, ad 1; 1951: 1, q. 14, a. 2; *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, 12, lect. 11.

[112] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 35, q. un., núm. 15, VI, 250; dist. 39, q. 1-5, *Appendix,* VI, 411; 2 S, dist. 1, q. 1, *textus interpolatus,* VII, 15; ibíd.: *RP,* 1, dist. 35, q. 2, núm. 6, XXII, 428; dist. 36, q. 2, núm. 24, XXII, 441. Ockham se hace eco de esta posición en su crítica de Enrique de Gante (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 483-484).

[113] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 3, IV, 455.

[114] Ibíd.: 458.

[115] Ibíd.: q. 4, 469, 473.

pluralitas in cognitis et nullo modo in cognitione nec secundum rem nec secundum rationem [116]. Hay en Dios un conocimiento *único* en todas las maneras de una *pluralidad de objetos exteriores* [117]. Este conocimiento es uno absolutamente, y estos objetos no están de ninguna manera representados en él, ni según el *esse intelligibile* o *intellectum* que reciben objetivamente por su constitución por el intelecto divino en ideas divinas (Duns Escoto) [118], ni según la misma esencia divina en tanto que acto puro de intelección sustancial y que al contener eminentemente las diversas perfecciones de las cosas creadas, se conoce imitable por las cosas creadas (Santo Tomás) [119]. En efecto, no se habla con propiedad cuando se dice que el intelecto divino, no teniendo ni *species* inteligible ni concepto en él como en Duns Escoto, representa a las cosas; es preferible decir que las intelige pura y simplemente, absolutamente, es decir, no relativamente [120].

Ésta es la aplicación a la teología de los grandes principios ockhamistas del conocimiento humano. «Digo que, en ningún conocimiento intuitivo, ni sensible, ni intelectivo, ninguna cosa es constituida en algún ser, sea cual sea, intermediario *(medium)* entre la cosa y el acto de inteligir. Pues digo que la misma cosa, inmediatamente, sin ningún intermediario entre ella y el acto, es vista y aprehendida. No hay intermediario entre la cosa y el acto por el cual la cosa se dice vista, como no hay intermediario entre Dios y la criatura, por el que Dios es llamado creador. Pero del mismo modo que, de que Dios es y de que la criatura es —porque la criatura no podría ser si no existiese Dios— Dios es llamado creador (de tal suerte que Dios es realmente creador sin intermediario), del mismo modo de que la cosa es y de que tal conocimiento es, la cosa se dice que es vista o conocida sin ningún intermediario. Ninguna otra cosa se ve aquí más que la cosa misma, del mismo modo que nada es imaginable [como] creador más que Dios» [121]. En este tex-

[116] Ibíd.: q. 5, 491.

[117] Cf. n. 110.

[118] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 35; ibíd.: *RP*, 1, dist. 36.

[119] AQUINO, 1951: 1, q. 14, a. 5 y 6; q. 15; AQUINO, 1931: *De veritate*, q. 3.

[120] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 4, IV, 477.

[121] Ibíd.: 1 S, dist. 27, q. 3, IV, 241-242. La continuación del texto trata del conocimiento abstractivo, y considera probable que exija y que no exija un intermediario. Pero es claro que Ockham opta finalmente por la supresión de todo medio, incluso en el caso del conocimiento abstractivo. Mantiene un *habitus*, dejado en el intelecto por la *notitia intuitiva*, para producir la *notitia abstractiva*, pero no es un medio *praeter objectum et intellectum* en el sentido propio (ibíd.: 2 S, q. 12-13, *secunda conclusio*, V, 269 ss.).

to magistral, cobran eco todos los demás donde, contra Escoto y Auriole, Ockham rechaza todo intermediario mental entre el acto de intelección humana y el objeto [122].

He aquí también la aplicación de la doctrina física y metafísica de Ockham, y particularmente de su noción de causa. Según Ockham, en efecto: «basta, para que alguna cosa sea causa, que, siendo puesta, el efecto sea puesto» [123]. Al ser puesta una cosa, otra cosa es: es a esta yuxtaposición, a esta sucesión y a esta coexistencia, a la que se reduce la causalidad. No hay que preocuparse por el medio según el cual la causalidad de la causa pasa al efecto. La causalidad no se define como una transición, no tiene que ser transitiva, incluso si puede ser dicha tal [124]. La causa es causa por su *esse*, no por su operación, y el efecto sigue a este *esse* [125]. Del mismo modo que entre el conocimiento y el objeto no hay término medio, asimismo, entre la causa y el efecto no hay que buscar intermediario. La causa es una cosa absoluta y su causalidad es inmediata [126], hasta el punto de que sólo la causa inmediata es una causa en el sentido estricto del término, no pudiendo una causa no inmediata ser considerada con certeza como causa, puesto que su presencia o su ausencia pueden ser indiferentes a la producción del efecto [127]. Esta inmediatez necesaria de la causa hay que comprenderla radicalmente: no sólo la causa lejana (remota), que es *causa causae,* no es verdaderamente causa, pudiendo ser producido el efecto incluso en su ausencia; sino que hay que decir además que sólo la cosa en su *esse* debe ser considerada como causa y no su operación, pues si hubiera que decir que la operación de la cosa es causa propiamente dicha del efecto, habría que decir también que la misma cosa no es más que causa lejana, no inmediata, lo que es absurdo. Es preciso también comprender que Dios, en tanto que causa universal, puede ser dicho causa inmediata como la causa particular [128]. Pero en seguida el problema adopta di-

[122] Ibid.: 1 S, dist. 27, q. 2, IV, 205; q. 4, 242-243; 249; 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 494; dist. 36, q. un., IV, 550; 2 S, q. 12-13, V, 276 ss. Cf. estudio octavo (notas 23 y 24).

[123] Ibid.: 1 S, dist. 45, q. un., IV, 664; dist. 41, q. un., IV, 605; 2 S, q. 3-4, V, 63; q. 12-13, V, 276.

[124] Ibid.: 1 S, dist. 43, q. 1, IV, 628.

[125] *«Causa est illud ad cuius esse sequitur aliud ens»* (OCKHAM, 1974: *Summa logicae*, III-3, cap. 26, I, 691; 1 S, prol., q. 8, I, 222; 4 S, q. 1, VII, 12).

[126] Conviene citar el texto completo de OCKHAM, 1967: 1 S, 45, q. un., IV, 664: *«istud sufficit ad hoc quod aliquid sit causa immediata, scilicet quod illa re absoluta posita ponatur effectus»*.

[127] Ibid.: 665-666.

[128] Ibid.: 665.

mensiones inesperadas, pues de dos causas subordinadas, como lo son la causa primera divina y la causa segunda creada, la primera sola puede producir el efecto totalmente sin el concurso de la segunda, y puede pues ser dicha causa inmediata, es decir, causa propiamente dicha, en detrimento de la causa segunda, que deviene inútil: pues «de lo que Dios sea la causa parcial, puede ser la causa total» [129].

La cercanía del problema del conocimiento y del problema de la causa es perfectamente pertinente. El objeto del conocimiento es considerado desde Aristóteles como una causa del conocimiento, además del sujeto de este conocimiento, quien es la causa a la vez material y productora. Santo Tomás define el objeto de manera general como la causa formal del conocimiento, sabiendo, no obstante, que el conocimiento sensible manifiesta igualmente el ejercicio conjunto de una causalidad eficiente del objeto. Duns Escoto comparte este punto de vista, pero introduce subrepticiamente un cierto privilegio de la causalidad eficiente del objeto en su doctrina del objeto primeramente conocido por la inteligencia humana [130]. Una vez más, Ockham cierra esta evolución doctrinal superando la posición escotista: para él, el objeto es pura y simplemente causa eficiente del conocimiento [131].

Desde entonces, no hay que asombrarse al ver a Ockham aplicar al conocimiento su doctrina de la causalidad inmediata. La definición que propone de la causa es la de causa eficiente [132]; se aplica de manera general a las dos causas extrínsecas, eficiente y final, por oposición a las dos causas intrínsecas, material y formal. Si el objeto es causa eficiente inmediata del conocimiento con exclusión de toda *species* o de cualquier otro intermediario [133], no deja de ser una causa segunda por

---

[129] Ibíd.: 2 S, q. 15, V, 350; q. 3-4, VI, 63; 1 S, prol., q. 1, I, 35; *Quodl.*, 4, q. 22, IX, 404; 6, q. 6, 604 (dos textos interesantes porque se refieren al artículo del *credo*: *credo in unum Deum omnipotentem*). Se trata de la *famosa propositio theologorum*. Cf. estudio séptimo.

[130] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 3, 1, q. 1-2, núm. 73, III, 50.

[131] OCKHAM, 1967: 2 S, q. 12-13, V, 268; *Quaestiones variae*, q. 5, VIII, 167; 2 S, q. 9, V, 164. La definición de la causa es utilizada para definir el conocimiento: *«posita ipsa re praesente et ipso intellectu angelico sive nostro, sine alio praevio sive habitu sive specie, potest intellectus illa rem intuitive cognoscere; ergo talis res est causa illius cognitionis, sed non potest esse nisi causa efficiens»* (ibíd.: 2 S, q. 12-13, V, 276). Cf. también las expresiones de 1 S, dist. 35, q. 2, IV, 442.

[132] *«Illud quod posito potest aliud poni, et ipso amoto non potest aliud poni, est vera causa efficiens»* (ibíd.: *Quaestiones variae*, 4, VIII, 123). Este texto se refiere a la causalidad eficiente del primer acto de amor.

[133] Cf. ibíd.: 2 S, q. 12-13, V, 276, citado en n. 131.

relación con la causa primera universal y divina. Es pues, como tal, una causa no inmediata e indiferente a la producción del conocimiento. Dios, causa parcial del conocimiento según el curso habitual de la influencia divina, puede él sólo por su omnipotencia producir totalmente el conocimiento, con exclusión del objeto propiamente dicho. Éste es el tema, extraordinario, paradójico, perfectamente integrado sin embargo en la síntesis ockhamista, de la *notitia intuitiva rei non existentis* [134], de la no-dependencia causal del conocimiento en relación con el objeto. Se resume de manera unívoca en la teología del acto de intelección divina.

En efecto, de que Dios es y de que la criatura es, la criatura se dice que es conocida por Dios sin ningún intermediario, y ninguna otra cosa que la criatura misma se dice aquí conocida, si no es evidentemente la esencia divina. El texto de 1 S, dist. 27, q. 3, lo mismo que el conjunto tan sorprendentemente coherente de la doctrina ockhamista, debería eliminar todas las vacilaciones de los intérpretes: Ockham destierra por doquier, a propósito de todo, la causalidad del medio, sea ésta la *species* inteligible y la *species expressa* en el conocimiento humano y divino, o la cosa creada misma como causa eficiente del conocimiento humano y divino [135]. Será necesario, pues, decir absolutamente que de que Dios es, la cosa creada se dice que es conocida, con independencia de que sea o no.

La no-existencia posible de la cosa creada no le impide, en efecto, ser el objeto de la intelección divina. Ésta, al ser única como la esencia con la cual se identifica, al no admitir ninguna distinción, ni real, ni formal, ni de razón, al no admitir ninguna anterioridad, ni *in instanti temporis* ni *in instanti naturae,* es objeto de la intelección divina en el mismo sentido que la esencia divina misma; es objeto por sí del intelecto divino. Esta situación no implica ningún envilecimiento para el intelecto divino, implica simplemente la posibilidad, la necesidad, noética y metafísica, de un conocimiento divino concebido como el conocimiento intuitivo de una cosa que no existe.

---

[134] Cf. estudio octavo.

[135] O incluso la criatura, en tanto que fin intermediario, medio del amor que le conduce a Dios. Es necesario unir esta doctrina fundamental con la noción ockhamista de la relación para completar esta repulsa del medio: *«relatio realis nihil aliud positivum dicit nisi extrema relata, et non aliquam habitudinem vel rem mediam inter correlativa* [...]. *Similitudo est ipsa duo alba»* (ibid.: 2 S, q. 1, V, 9). Cf. ibid.: *Quodl.*, 6, q. 8, IX, 611 ss. La aproximación conocimiento-relación no vale pues más que *pro statu isto* solamente. Cf. estudio octavo (notas 10, 23, 24, 28).

La no-dependencia del conocimiento en relación con el objeto se verifica ya en el conocimiento humano [136]. *Pro statu isto,* es decir, en el estado accidental de pecado original que caracteriza al hombre después de la caída, la cosa es ciertamente, de hecho, la causa eficiente del conocimiento, pero la moción que ejerce sobre el sujeto cognitivo es *totaliter* accidental [137]. Pues como siempre es posible que Dios produzca sólo lo que produce con la causa segunda, puede acontecer que el conocimiento humano no sea siempre causado por el objeto: «no se puede, pues, probar que toda intelección dependa de su objeto [...]. De ahí que no pertenezca a la noción *(ratio)* de intelección, ni ser causado ni depender del objeto» [138].

Es en la perspectiva *de potentia absoluta dei* en la que Ockham llega a tal noción de conocimiento en general. En primer lugar, pone de manifiesto la esencia de la inteligencia humana tal como es creada inmediatamente por Dios, antes de ser afectada por el *status naturae lapsae*, y desempeña en la noética ockhamista el papel de la inducción empírica, la cual, en el aristotelismo permite constituir una noción analógica predicable inmediata, intrínseca y absolutamente de Dios. La noción *(ratio)* de intelección, tal y como se desprende en la cuasiexperiencia metafísica de la omnipotencia divina, puede, pues, ser dicha por Ockham de Dios mismo, y se verifica en mayor medida de Dios como que el conocimiento divino no es de ninguna manera causado por su objeto, ni por la esencia divina, ni por la cosa creada: «cuando la intelección no es causada —como ocurre en Dios— entonces lo inteligido es, bien la intelección misma, bien algo que es susceptible de ser naturalmente causado por Dios» [139].

A los maestros del siglo XIII que le reprocharían definir la cosa creada como el objeto por sí de la intelección divina, y, por consi-

---

[136] *«Falsum est quod objectum per se movet potentiam a qua per se apprehenditur, quia totaliter accidit objecto potentiae esse motivum potentiae, vel saltem accidit sibi movere potentiam»* (ibid.: 1 S, dist. 35, q. 3, IV, 458).

[137] Cf. nota anterior. *Pro statu isto*, el objeto es causa de la *notitia intuitiva* sensitiva y la *notitia intuitiva* intelectiva no es sin la *notitia intuitiva* sensitiva. Las consideraciones sobre el pecado como causa del conocimiento empírico abstracto provienen de ESCOTO, cf. estudio tercero (142).

[138] Ibid.: 1 S, dist. 35, q. 2, IV, 441. Cf. la continuación del texto citado en nota 136: *«ad hoc quod aliquid per se apprehenditur a potentia, nihil refert quod moveat potentiam vel non moveat»*.

[139] Ibid.: 1 S, dist. 35, q. 2, IV, 442. Cf. q. 4, 467: *«non plus causatur intellectio creaturae quam intellectio Dei»*.

guiente, hacer depender el conocimiento divino de una criatura, Ockham respondería que Dios conoce desde luego las criaturas directamente, en sí mismas, pero que éstas no determinan ni causan en ningún caso la intelección divina; que el intelecto divino no conoce tampoco a las criaturas *in virtute creaturae* [140], y que, como mucho, utiliza, para expresar su pensamiento, fórmulas que ellos mismos no vacilarían en emplear.

En efecto, una fórmula como ésta: «Dios conoce las cosas, existan o no existan», puede ser considerada como verdadera por la fuerza de sus términos, *de virtute sermonis*, por todos los maestros del siglo XIII, incluso si, como se ha dicho, las estructuras de pensamiento empleadas por Santo Tomás, Duns Escoto y Ockham para fundar en razón una sentencia tal, son totalmente extrañas entre sí. Del mismo modo, la fórmula: «basta que Dios sea para que la cosa sea conocida, independientemente de su existencia», también podría ser afirmada por los predecesores de Ockham, incluso si sus razones difieren de las suyas. Se podría, comparando a los autores, multiplicar los ejemplos de coincidencia verbal en fórmulas cuyos fundamentos doctrinales son absolutamente diferentes entre sí; así pues, la ya citada, por la que Ockham deja entender que las cosas son conocidas por Dios «por la esencia divina, es decir, por la intelección divina».

Resulta patente que el lenguaje de Ockham coincide, *sicut sonat*, con el de toda la tradición anterior: la teología de las ideas es uno de los raros lugares donde finalmente Ockham se aleja *verbatim* de la enseñanza recibida. No se podría dudar de que esta sorprendente similitud y el esmero puesto en elaborar la fórmula aceptable para todos, no sea deliberada y que no revele algún aspecto primordial de la empresa ockhamista. Todo ocurre en efecto como si la negación de las razones propias de la doctrina tomista y escotista de la ciencia divina (por no citar más que este ejemplo de doctrina y no mencionar más que estos dos nombres), fuera considerada por Ockham como el fundamento suficiente de su propio pensamiento, pues las fórmulas a las cuales llega son las únicas que responden a las exigencias de su crítica terminista del lenguaje. Si es posible decir *de virtute sermonis* que las cosas son conocidas por Dios por la sola razón de que Dios es, si esta fórmula satisface plenamente su nominalismo, si en fin, no contraría la sentencia comúnmente recibida, Ockham considera que esto es suficiente. No se

[140] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 3, IV, 456.

podría decir más *de virtute sermonis* según el uso correcto de la lengua, sin caer en vanas raciocinaciones. Contrariamente a Dios, quien hace lo menos con lo más [141], Ockham pretende hacer lo más con lo menos. *Non est ponenda pluralitas sine necessitate. Frusta fit per plura quod potest fieri per pauciora.*

Ockham no destruye las doctrinas que le han precedido; deconstruye sabiamente sus razones. No lloremos sobre ruinas. No hay nada de esto a los ojos de Ockham. La crítica terminista del lenguaje lleva a establecer exactamente las fórmulas mínimas que pueden encontrar el asentimiento de todos los maestros. Pretende dispensar a las doctrinas fundamentales de la tradición cristiana de estar sometidas a interminables polémicas de interpretación. A través de la negación de las razones de los autores que critica, siendo ésta la razón misma que funda su propio pensamiento, Ockham muestra que no hay una razón propiamente doctrinal en su empresa, sino que su crítica terminista del lenguaje es suficiente. El criterio es aquí el lenguaje mismo, en la positividad incontestable de su existencia y de su función de suposición. La crítica de este lenguaje, el establecimiento de sus leyes de funcionamiento lógico, constituye la norma a la cual es necesario referir la enseñanza de los maestros con el fin de poder determinar lo que es necesario mantener. Ockham es el primero que ha tratado de adecuar de manera sistemática lo que es necesario pensar a lo que es posible decir. En este sentido, es el primer positivista lógico. Si su empresa parece reductora, trata de salvar sin embargo en fórmulas lógicamente impecables lo esencial del poso tradicional. Lástima, sin duda, si algún aspecto metafísico de la enseñanza de los Padres no puede ser mantenido. Aunque quizá cierto, es preferible abandonarlo si no puede encontrar su formulación lógicamente correcta, pues su no-pertinencia será ciertamente objeto de escándalo para muchos. Se puede estar en desacuerdo con el resultado de la crítica nominalista ockhamista, se puede poner en cuestión sus fundamentos lógicos, pero hay que reconocer que la intención del *Venerabilis Inceptor* no debía de ser la de un enterrador de la tradición.

---

[141] *«Frequenter facit Deus mediantibus pluribus quod posset facere mediantibus paucioribus»* (ibíd.: 1 S, dist. 17, q. 3, III, 478).

V. LA METAFÍSICA OCKHAMISTA DE LA IDEA

1. La idea no es la esencia divina

A finales del siglo XIII, la mayor parte de los autores (al menos los que interesan particularmente al presente estudio: San Buenaventura, Santo Tomás y Enrique de Gante) definían las ideas, en la continuación del pensamiento agustiniano, como las razones ejemplares según las cuales la intelección divina conoce la criaturas posibles para producirlas en el ser real. Reconociendo su pluralidad necesaria, no vacilan sin embargo en afirmar su identidad fundamental con la esencia divina y su muy especial vinculación con la segunda Persona de la Trinidad. Su argumento principal es que la idea no es otra cosa que la esencia divina misma, conocida sustancialmente como infinitamente participable o imitable por las criaturas.

San Buenaventura muestra así que la idea divina es una *secundum rem* en Dios y se acoge, en este sentido, a la palabra admirable de San Agustín: «el Hijo es un cierto arte de Dios omnipotente, lleno de todas las razones vivientes, y todas las cosas son una en él» [142]. Santo Tomás no afirma con menos fuerza que «la idea en Dios no es otra cosa que la esencia divina» [143]. Une también la pluralidad de las ideas a la segunda Persona divina mostrando que el Padre le comunica la esencia divina como expresión perfecta de su infinita participabilidad y que, por consiguiente, las ideas no dejan de ser una en la esencia divina porque son comunicadas con ella a la segunda Persona de la Trinidad [144]. Duns Escoto, por el contrario, comienza por introducir una cierta distinción entitativa, una distinción formal *ex natura rei*, entre la esencia divina y las ideas, situando su producción *in esse intelligibili* por la operación intelectiva de Dios. Considera el conjunto de las procesiones divinas articulándolas según un cierto número de instantes de naturaleza, subdivididas a su vez en varios órdenes diferentes de origen. Muestra así que

[142] AGUSTÍN: *De Trinitate*, VI, cap. 10, núm. 11. BONAVENTURA, 1934: I S, dist. 35, art. un., q. 2.

[143] AQUINO, 1951: 1., q. 15, a. 1, ad 3; AQUINO, 1931: *De veritate*, q. 3, a. 2.

[144] AQUINO, 1951: 1, q. 34, a. 3; SANTO TOMÁS, 1931: in 1am, q. 34, disp. 21, t. IV, 246 b, 250 b. De ahí que el Verbo divino sea llamado la sede de la sabiduría *(sedes sapientiae)*. Aquí se comprueba, como en tantas otras ocasiones —por ejemplo, el tratado de la gracia—, el alcance inmediatamente espiritual del esfuerzo teológico medieval, particularmente en Buenaventura y Tomás.

la producción de las ideas divinas, primer momento de la procesión *ad extra* de las criaturas, continúa la producción del Verbo divino, primer momento de la procesión *ad intra,* y que la procesión de las Personas es una *originatio simpliciter*, al contrario de la producción de las ideas, que es una *originatio secundum quid* [145], de acuerdo con su doctrina constante de la idea como *esse diminutum* o *secundum quid,* derivado del *esse* absoluto de la esencia divina [146].

Ockham recapitula exactamente el pensamiento de Escoto en estos puntos, y rechaza, como San Buenaventura y Santo Tomás lo hubieran hecho igualmente, toda noción de anterioridad y de posterioridad en Dios según un orden de naturaleza o de origen [147]. Después continúa en su ímpetu. Evita, como San Buenaventura y Santo Tomás, subordinar las ideas a la intelección divina en el seno de la esencia de Dios. Pero lejos de reducir como ellos la pluralidad de las ideas a la esencia divina, las separa absolutamente de ésta: «la idea no es realmente la esencia divina», pues ningún doctor ha dicho jamás que no haya más que una idea [148]. Y en efecto, si las ideas fueran la esencia divina, serían en él *subjective*, es decir, según un ser real; introducirían en él una pluralidad real, lo que contradice a toda la teología de la esencia tal y como ha sido desarrollada hasta aquí [149]. No podrían ya ser tres, como es tres la única pluralidad real que la fe obliga al teólogo a admitir en Dios [150]. Si así Ockham quiere, para continuar el sentido de los Padres, mantener la unidad real de la esencia divina sin negar la pluralidad de las ideas, le queda la posibilidad de considerar que las ideas son los objetos que la intelección divina conoce, además de la esencia divina misma, y que son en este sentido en Dios de manera *objective* solamente: *ideae non sunt in Deo subjective et realiter, sed tantum sunt in ipso objective tanquam quaedam cognita ab ipso* [151]. De donde se sigue, según Ockham, su necesaria distinción real con la esencia divina. Esta es, en efecto, idéntica a su intelección, lo que puede ser expresado diciendo que la intelección divina tiene un *esse subjective* en Dios. Pero en consecuencia, la intelección divina conoce la esencia divina misma, lo que puede ser expresado diciendo que Dios, en tanto que conocido por él mismo,

---

[145] Escoto, 1950: 2 S, dist. 1, q. 1, núm. 33, VII, 20.
[146] Ibíd.: 1 S, dist. 35; ibíd.: *RP*, 1, dist. 36, *passim*.
[147] Ockham, 1967: 1 S, dist. 9, q. 3, III, 295 ss.
[148] Escoto, 1950: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 481.
[149] Ibíd.: 487-488.
[150] Ibíd.: 503.
[151] Ibíd.: 493. Cf. ibíd.: 488.

es *objective* en él mismo. La idea divina, teniendo en Dios un *esse objective* solamente, contrariamente a Dios, quien «no es solamente *objective*», no es, pues, realmente idéntica a la esencia divina [152].

Por la misma razón, las ideas no son tampoco idénticas a la esencia divina en tanto que participable por las criaturas según ciertas relaciones llamadas de imitabilidad. Que estas relaciones *(respectus)* sean *rationes cognoscendi* según las cuales el pensamiento humano puede dar razón de la imitabilidad divina (como es el caso de Enrique de Gante según el texto citado por Ockham [153]), o que sean posteriores al acto de producir y de inteligir las ideas en Dios (según el texto de Duns Escoto, igualmente citado por Ockham [154]), poco importa: en ningún caso las ideas se dejan reducir a no ser más que relaciones en Dios, pues no hay relación real de Dios con la criatura [155]; además, la relación no es una cosa *(res)* [156], y en fin, si la idea fuera una relación de razón, sería incluso menos, por decirlo así, idéntica a la esencia divina [157].

2. La idea es un nombre connotativo

Es necesario recordar aquí lo que se ha dicho más arriba. La pluralidad en la intelección divina no puede provenir de la esencia divina, la cual es idéntica de todas las maneras; procede de la pluralidad de objetos exteriores conocidos por ella. Por otra parte, la idea, en tanto que *esse objective* en Dios, es la criatura misma: *ipsa creatura est idea* [158]. En efecto, el término «idea» no significa una cosa absoluta. No es la criatura en su realidad exterior de cosa existente como tal, sin connotación de ningún otro significado. Significa la criatura en tanto que conocida por Dios: es, por sí misma, *cognita ab intellectuali activo* [159], *aliquid cognitum* [160], es en Dios *tanquam quoddam cognitum*

[152] Ibíd.: 488.

[153] GANTE, [1518]: *Quodl.*, 9, q. 2, citado en OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 480.

[154] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 35, q. un. nn. 31-32, VI, 258, citado en OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 4, IV, 467-468.

[155] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 481.

[156] Ibíd.: q. 4, 477.

[157] Ibíd.: q. 5, 481.

[158] Ibíd.: 488. Cf. 487.

[159] Ibíd.: 488.

[160] Ibíd.: 490.

ab ipso [161]. El término «idea» importa *(importat)* por consiguiente la criatura misma directamente, *in recto,* ella misma incluso oblicuamente *(in obliquo),* en tanto que conocida, y puesto que lo conocido implica al cognoscente, importa en fin al conocimiento divino mismo, oblicuamente *(in obliquo),* una vez más [162]. Es predicable de la criatura, pero no es predicable del cognoscente divino. Un término en efecto que tiene un significado connotado oblicuamente no puede ser predicado de su significado oblicuo, sino sólo de su significado directo; no sustituye operatoriamente *(supponit pro)* más que a su significado directo, por lo que se puede decir correctamente, *de virtute sermonis*: «la criatura es idea», pero no: «el cognoscente es idea», «pues la idea no es ni el conocimiento ni el cognoscente» [163].

Ockham añade que la idea es la cosa producida exteriormente, *res producta extra*, la cosa producible, *res producibilis* [164]. Y en este sentido, presupone la misma argumentación que más arriba. El término «idea» no significa la criatura absolutamente; la significa directamente a ella misma, la connota oblicuamente como producida o, al menos, producible, y connota oblicuamente también al agente productor mismo. Y porque ningún agente no natural actúa sino inteligentemente *(rationabiliter),* el término «idea» significa aquí *in recto* la criatura o la cosa, *in obliquo* ella misma en tanto que conocida como producible [165], es decir, como ejemplar conocido [166], *in obliquo* el ser inteligente que la produce [167]. Pero aquí, al igual que más arriba y por la misma razón, tampoco se podrá decir que el agente cognoscente es idea. Esto sería confundir la idea y el arte, como hacen muchos [168].

Ockham obtiene así la definición completa de la idea: *idea est aliquid cognitum a principio effectivo intellectuali ad quod ipsum activum aspiciens potest aliquid in esse reali producere.* Precisa que esta definición conviene a la idea como criatura conocida por Dios según

---

[161] Ibíd.: 493.

[162] Ibíd.: 490.

[163] Ibíd.

[164] Ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 1, II, 25; q. 2, p. 71; 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 489.

[165] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 493.

[166] Ibíd.: 487.

[167] Ibíd.: 490.

[168] Así el propio Ockham, para quien la idea del artesano es una *vera qualitas mentis* que no tiene un *esse objectivum* solamente, sino un *esse subjective*, siendo desde este punto de vista el *habitus* de arte o de ciencia (OCKHAM, 1974: *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, 1, *proemium*, II, 368). Cf. AQUINO, 1951: q. 15, a. 2, ad 2.

cada una de sus *particulae* [169], que se trata de la definición de un nombre, pero no de una cosa, por consiguiente de una descripción más que de una definición propiamente dicha. La realidad significada por el término «idea» no es una cosa absoluta en efecto. En este sentido, no tiene *quid rei;* es una realidad considerada según una cierta relación, y la idea misma se reduce a no ser más que un nombre que no tiene significado absoluto, sino una significación connotativa solamente. Lo resume Ockham diciendo que la idea es un nombre connotativo, o un nombre relativo «según otro modo de hablar», y que como tal tiene una definición que no expresa más que un *quid nominis* [170].

Es inútil desarrollar aquí la teoría de los términos absolutos y connotativos: es fácil de comprender [171]. Basta con recordar que un término connotativo, por oposición a un término absoluto, no significa su significado *aeque et primo,* sino que en razón de la relatividad que le afecta, expresa una parte *in recto* y otra parte *in obliquo*. Ahora bien, se acaba de ver que la idea es un término semejante. Es interesante resaltar que los tomistas, en función de un análisis terminista propio del aristotelismo, invirtieron el orden de la connotación. Para Juan de Santo Tomás por ejemplo, «la idea incluye la realidad misma de Dios connotando una relación con la criatura» [172], lo que evidentemente expresa, en el plano del análisis de los términos, la noción de identidad real de la idea con la esencia divina.

Baste con señalar la similitud de la empresa ockhamista que reduce, por una parte, el atributo divino, y por otra parte la idea divina, a no ser más que un puro nombre, y así un simple ser de razón [173]. En ambos casos, el método nominalista es el mismo.

---

[169] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 486, 488. El juego de los dos *aliquid* hace presagiar la dificultad que no va a tardar en aparecer, la de la *idea* como *causa exemplaris suiipsius*.

[170] Ibíd.: 485-486. El sentido de la expresión «nombre relativo» aparecerá al final de este estudio.

[171] OCKHAM, 1974: *Summa logicae*, I, cap. 10, I; OCKHAM, 1967: 1 S, prol., q. 3, I, 139-140; 1 S, dist. 30, q. 3, IV, p. 352; *Quodl.*, 5, q. 25, IX, 582.

[172] SANTO TOMÁS, 1931: *Cursus theol.*, In I^{am}, q. 15, disp. 21, t. II, 548 b.

[173] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 2, q. 2, II, 66.

3. El *esse objectivum* de la idea en Dios

Hasta aquí puede parecer que el pensamiento de Ockham recoge lo esencial de la tradición doctrinal anterior, una de cuyas fuentes principales es evidentemente San Agustín. La fórmula por la cual Ockham describe el *quid nominis* de la idea es ciertamente la de todos los pensadores precedentes. Se acompaña de una cita de Séneca, bastante rara en los tratados medievales de la idea, que recuerda que la idea es una quinta causa que Platón añade a las de Aristóteles, llamándola ejemplar. Los términos de Séneca son casi los mismos que los de la fórmula consagrada: la idea es *id ad quod aspiciens artifex illud quod destinavit efficit*, y su función ejemplar implica indiferentemente que pueda ser una realidad exterior al espíritu y que vería nuestro ojo, o por el contrario, una entidad mental que el artesano consideraría interiormente [174].

Asimismo, la idea ockhamista, conforme al pensamiento de los maestros del siglo XIII, es conocida objetivamente en el pensamiento divino. Ockham precisa con insistencia que las ideas, tanto para San Agustín como para él, están en la inteligencia divina y no en la esencia divina, «significando por ello que están en Dios en tanto que conocidas, y no en tanto que existirían realmente en Dios» [175].

Que la idea divina esté en Dios en tanto que conocida por él es, en efecto, una doctrina comúnmente recibida, aunque diversamente fundada en los autores. Para Duns Escoto, la idea es producida por el intelecto divino como por una causa natural [176], antes de todo acto de la voluntad divina [177]. No es en sí misma inteligible antes de ser inteligida, y en este sentido, no es *ex se objectum*, sino producida por el intelecto divino en su ser de objeto *(in esse objecti)* [178], *in esse intelligibili* [179], *in esse intellecto* como término de la intelección divina [180]. De ahí que sea la criatura misma en tanto que conocida por Dios, según el famoso ejemplo extraído del *De anima* de Aristóteles, y que recogen todos los

[174] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 486-487. Cf. SÉNECA, Carta 63.

[175] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 497. Cf. 1 S, dist. 2, q. 2, II, 54-55; 1 S, dist. 36, q. un., IV, 541.

[176] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 3, p. 1, q. 4, núm. 268, III, 163.

[177] Ibíd.: 1 S, dist. 39, q. 1-5. Appendix, VI, 407.

[178] Ibíd.: 2 S, dist. 1, q. 1, nn. 18, 29, VII, 10, 16.

[179] Ibíd.: 1 S, dist. 3, p. 1, q. 4, nn. 265, 268, III, 162, 163; 1 S, dist. 35, q. un., núm. 32, VI, 258.

[180] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. un., núm. 49, VI, 266.

medievales, *idea est lapis intellectus* [181]. En tanto que producida por Dios, no tiene el mismo ser absoluto, *esse firmum et ratum, esse simpliciter*, que la esencia divina o que el intelecto que la produce [182]; tiene un *esse deminutum*, un *esse secundum quid*, un ser de objeto conocido en el seno del intelecto divino [183]. Ésta es la posición que Guillermo de Alnwick interpretará más tarde de manera original y con la cual Ockham polemizará ampliamente.

Asimismo, para Santo Tomás la idea, siendo la esencia divina en tanto que conocida sustancialmente como infinitamente participable por las criaturas, permite a Dios conociéndose sustancialmente inteligir las razones de muchas cosas, «lo que viene a afirmar que hay en el intelecto divino muchas ideas en tanto que inteligidas» [184] y asimismo, muchas cosas en Dios *secundum modum intelligibilem* [185].

Aunque este modo inteligible sea, según Santo Tomás, totalmente diferente del de Duns Escoto (puesto que se trata en Santo Tomás del conocimiento divino de la cosa en la eminencia de su acto sustancial de intelección y que, en consecuencia, no hay lugar, según él, para hablar de un *esse diminutum* ni de un *esse secundum quid* de la criatura en el intelecto divino, ya que en Duns Escoto el modo inteligible de la idea es resultado de una producción divina *in secundo instanti* y constituye, por consiguiente, un ser necesariamente derivado), no impide que, tanto en Santo Tomás como en Duns Escoto, la idea sea dicha ser en Dios según un cierto *esse intellectum* [186]. Enrique de Gante, en el texto que cita Ockham, define la idea de la misma manera: «la razón en la esencia divina, según la cual la esencia divina es la razón por la cual [el in-

[181] Ibíd.: núm. 40, 261.

[182] Ibíd.: 1 S, dist. 36, q. un., nn. 48 ss., VI, 290.

[183] Ibíd.: núm. 36, VI, 284-285; núm. 45, pp. 288-289; núm. 47, 289-290; 1 S, dist. 3, 1, q. 4, nn. 265, III, 162, 163.

[184] AQUINO, 1951: 1, q. 15, a. 2, ad 2.

[185] Ibíd.: q. 14, a. 5.

[186] Incluso aunque Tomás no hable nunca de un *esse objective* en Dios y los tomistas modernos eviten definir la idea como un concepto objetivo (SANTO TOMÁS, 1931: In 1am, disp. 21, a. 1, t. II, 534 ss.). Suárez reduce la idea al concepto formal que informa realmente al intelecto divino (1965: disp. 25, sect. 1); mientras que Juan de Santo Tomás la concibe como un concepto formal ciertamente, no objetivo, sino en tanto que forma y expresa el aspecto de imitabilidad de la esencia divina, bien la *ratio* de tal criatura. Jerónimo de Montefortino habla de manera totalmente natural de la idea como de un concepto objetivo, lo que no haría todavía Escoto (AQUINO, 1951: 1, q. 15, art. *incidens*, I, 399).

telecto divino] conoce las demás cosas que Dios, no es otra cosa que la imitabilidad por la cual Dios es imitado por el resto de las cosas; nosotros la llamamos idea, es esta razón o relación *(respectus)* en la esencia divina, [considerada] no por sí en tanto que la esencia es según ella misma y absolutamente, [...] sino en tanto que es ya conocida y objeto primero del intelecto divino en acto» [187]. La semejanza es clara, las diferencias, de menor importancia, también.

a) *El intelecto divino no representa las cosas*

Y, sin embargo, es evidente que la semejanza no puede extenderse más allá de la definición principal de la idea considerada *sicut sonat: idea est aliquid cognitum a principio effectivo intellectualli ad quod aspiciens,* etcétera [188]. Pues para Ockham la fórmula «ser en Dios *objective*» no significa una inmanencia, ni absoluta, ni disminuida, de la criatura en tanto que conocida en Dios. Ya lo ha dicho: «el intelecto divino no representa las cosas distintas que Dios, solamente las inteligе» [189]. Y en efecto, la representación sólo puede operarse por *species* inteligida, por *species expressa*, es decir, por similitud representativa, y es por esta representación que puede operarse la inmanencia objetiva de la criatura conocida en Dios.

Es así ciertamente como lo entienden Santo Tomás y Duns Escoto. Ambos ven en la esencia divina misma la *species* inteligible, es decir, la *ratio cognoscendi* de las criaturas. Sus divergencias son, sin embargo, tan claras como su acuerdo parcial. Uno estima que, en el caso de la intelección de Dios por sí mismo, el intelecto divino, es decir, la esencia divina misma, desempeña analógicamente el papel de una *species* inteligible, que en este caso el intelecto, lo que es inteligido, la esencia divina, aquello por lo que ésta es inteligida (lo cual es analógicamente la *species* inteligible), y el acto mismo de inteligir, son absolutamente uno e idéntico; que, en consecuencia, de la identidad eminente de las ideas y de la esencia divina sustancialmente conocida como infinitamente participable, el conocimiento de las criaturas se opera en y por la intelección subsistente de Dios por sí mismo, lo que asegura la unicidad absoluta de ésta, fundando la distinción de las razones diversas de las

[187] GANTE, [1518]: 9, q. 2, citado en OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 480.
[188] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 486.
[189] Ibid.: q. 4, OT, IV, 477.

criaturas inteligidas en Dios [190]. El segundo considera que las criaturas, en tanto que conocidas, son *objective* en Dios de manera unívoca, ya que la representación de todas las cosas por la esencia divina se constituye en ideas distintas formalmente *ex natura rei*, las cuales son otras tantas realidades producidas *in esse intelligibili* por el intelecto divino en función de una pluralidad de *instantia originis*. La esencia divina es, en efecto, según Escoto la *ratio cognoscendi* de sí misma [191]. En tanto que conocida por el intelecto como una, es representativa de todas las cosas [192]. Es, pues, también la *ratio cognoscendi* de las otras cosas que no son Dios, en tanto que, como *species* inteligible del conocimiento de éstas, es el principio de su producción *in esse cognito* [193], es decir, de las ideas mismas concebidas como términos *in secundo instanti* de la intelección divina [194] que representan distintamente las criaturas [195].

---

[190] AQUINO, 1951: 1, q. 14, a. 2, 4, 5, 6; q. 15, a. 1, 2; AQUINO, 1931: *De veritate*, q. 2, a. 2, 3; SANTO TOMÁS, 1931: In 1^{am}, q. 3, disp. 4, a. 6, t. I, 481 b, 483 b; q. 15, disp. 21, a. 2, t. II, 545 ss. Hay que recordar, además de lo dicho más arriba, en el estudio tercero (93): cuando Tomás habla de representación del objeto, entiende la causalidad formal objetiva que ejerce lo inteligible sobre el intelecto, es decir, la información de éste por aquél según el ejercicio inteligible, *esse intelligibile*, de ambos. De este modo hay que comprender el conocimiento por Dios, tanto de sí mismo, como de las cosas. La esencia divina es, en efecto, por analogia la *species* inteligible de ambos conocimientos en la medida en que, por una parte, es idéntica *omnibus modis* al intelecto y a la intelección divinas, y, por otra, contiene de alguna manera las semejanzas de las cosas, al ser infinitamente imitable por éstas.

[191] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 35, q. un., núm. 18, VI, 251. Ella lo es, bien como objeto primero, bien como *ratio cognoscendi objectum*.

[192] *«Non est alia ratio quare essentia divina est repraesentativa aliorum, quam ut cognita ab intellectu divino»* (ESCOTO, 1950: *RP*, 1, q. 36, q. 2, núm. 17, XXII, 438).

[193] La esencia divina, en tanto que conocida *in primo instanti* por el intelecto divino, es la *species* inteligible de las cosas. Es en sí misma *praesentissimum* al intelecto divino, aunque éste no requiera para inteligirla ninguna *ratio ad supplendum vicem eius* y que ella misma sea inmediatamente la *ratio cognoscendi alia* (*RP*, 1, dist. 36, q. 2, núm. 16, XXII, 437). De ahí que: *«per hoc enim quod intellectus divinus est in actu per essentiam suam (i. e. divinam) ut est ratio intelligendi, habet actum primum sufficientem ad producendum omne aliud in esse cognito»* (ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 35, q. un., núm. 47, VI, 264-265).

[194] *«Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem»* (ibíd.: 1 S, dist. 35, q. un., núm. 32, VI, 258). *«In primo instanti intellectus [divinus] est in actu per essentiam [divinam] ut mere absolutam, tamquam in actu primo sufficiente ad producendum quodlibet in esse intelligibili; in secundo instanti producit lapidem in esse intellecto, ita quod terminus ille est et habet respectum ad intellectionem divinam»* (ibíd.: núm. 49, VI, 266).

[195] Cf. en la demostración de la necesidad de ideas divinas de las cosas singulares, la

La diferencia entre Santo Tomás y Duns Escoto puede así circunscribirse claramente. Permite comprender además que Santo Tomás, de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles, interpreta constantemente la intelección, humana o divina, en términos de *esse*, en términos de *esse intelligibile*, es decir, en términos de *esse* concebido según el ejercicio de ser propio a un intelecto y a un inteligible, lo que le permite trasponer analógicamente las nociones de *species*, inteligible e inteligida, y de *intelligere* en el acto sustancial de intelección divina, mientras que Duns Escoto lo interpreta en términos de representación, es decir, según un *esse objectivum* necesariamente unívoco al *esse* real, aunque «disminuido» en relación con éste [196], lo que requiere la introducción en Dios de una pluralidad de momentos inteligibles, distintos formalmente *ex natura rei*. Para Santo Tomás en efecto, la esencia divina es analógicamente la *species* inteligible y la *species expressa (verbe)* del conocimiento divino de sí mismo y de las cosas, lo que garantiza, por el ejercicio analógico de estas nociones, la identidad absoluta en la esencia divina de la intelección divina de las criaturas, la identidad eminente de las perfecciones creadas en Dios, la definición de la idea por la esencia divina como participable infinitamente, eliminando de un plumazo toda distinción real de Dios, aun siendo sólo formal, y toda anterioridad-posterioridad según diversos instantes. Para Duns Escoto, la esencia divina es la *species* inteligible y expresa del conocimiento de Dios por sí mismo; es el primer instante, la identidad perfecta en Dios de los *essentalia*. Es solamente la *species* inteligible del conocimiento de las criaturas, según un esquema tomado prestado unívocamente de la estructura del conocimiento humano, el principio de la producción de la *species* expresa del conocimiento de las criaturas (es el segundo instante, que constituye las otras cosas que no son Dios *in esse cognito*, es decir, en un *esse deminutum* por relación con Dios mismo, en tanto que derivado del intelecto que lo produce).

Esta concepción suscita una dificultad que Duns Escoto no parece percibir, pues hay al menos un caso (el de la intelección de Dios por sí mismo) donde el *esse* real del objeto y su *esse objectivum* en tanto que *intellectum* se identifican, es decir, donde el *esse deminutum* del objeto en tanto que conocido se identifica con su *esse simpliciter* en tanto

---

expresión: *«per ideam distincte repraesentantem quidditatem speciei»* (ESCOTO, 1950: *RP*, I, dist. 36, q. 4, núm. 16, XXII, 453). Esta expresión vale evidentemente para las cosas singulares, las cuales son también representadas distintamente por sus ideas propias.

[196] Cf. estudio tercero (136 ss.).

que real [197]. Multiplica incontestablemente la identidad sustancial de la esencia divina y de sus operaciones, lo que ni Santo Tomás ni Ockham pueden aceptar, y permite mostrar que en Dios hay entidades eternas de segunda zona: las ideas, objetos segundos del intelecto divino que son verdades eternas, verdaderas en tanto que conformes al ejemplar, que es para ellas la esencia divina [198]. Ésta es la trasposición unívoca del esquema de la intelección humana según el aristotelismo tomista, el cual muestra en la *species* inteligible el principio de la *species* inteligida. En efecto, al igual que el viviente produce siempre otro viviente parecido a él, por lo mismo, el producto del intelecto humano informado por la *species* inteligible es una segunda *species*, inteligida, similar a la primera y que expresa en acto su inteligibilidad. Lo que Escoto interpreta diciendo que, del mismo modo que la esencia divina es la *ratio* formal del conocimiento de las cosas que no son Dios a título de *species* inteligible que representa a las criaturas, también las ideas divinas son las criaturas mismas en su *esse intellectum*, producidas por la operación del intelecto divino de conformidad con la esencia divina que las representa *in esse intelligibili* [199].

Ockham rechaza estas complicaciones formales que han valido a Duns Escoto el sobrenombre de «Doctor sutil»; rechaza también el

---

[197] Para Descartes, buen escotista, hay también un caso donde el *esse reale* del objeto en tanto que existente y su *esse objectivum* en tanto que conocido se identifican: el del *cogito*, necesariamente verdadero por esta razón. Lo que explica que, estructuralmente, Descartes piensa el yo como su lejano maestro Escoto debería pensar a Dios, y por tanto es estructuralmente (no temáticamente) ateo, lo que había presentido Sartre. Guillermo de Alnwick responderá a la dificultad suscitada aquí (n. 259).

[198] *«Omnia intelligibilia actu intellectus divini habent esse intelligibile, et in eis omnes veritates de eis relucent, ita quod intellectus intelligens ea et virtute eorum intelligens necessarias veritates de eis, videt in eis sicut in objectis istas veritates necessarias. Illa autem in quantum sunt objecta secundaria intellectus divini, sunt veritates, quia conformes suo exemplari, intellectui scilicet divino, et sunt lux, quia manifestae, et sunt immutabiles ibi et necessariae. Sed aeternae sunt secundum quid, quia aeternitas est condicio existentis, et illa non habent existentiam nisi secundum quid»* (Escoto, [1891]: 81 S, dist. 3, p. 1, q. 4, núm. 262, III, 160). Se reconocía aquí la doctrina corriente de Escoto a propósito del *esse objectivum, deminutum, secundum quid*, del objeto en tanto que conocido, *esse intelligibile* que no tiene nada en común con el *esse intelligibile* tomista. Cf. estudio tercero (101, 109-110).

[199] Esta procesión de las ideas divinas, objetivación actual distinta formalmente *ex natura rei* de la representación inteligible que es la esencia divina, es el modelo estructural de la dialéctica hegeliana, la cual también objetiva el contenido abstracto del concepto en sí constituyéndolo otro distinto a sí mismo y, a la vez, conforme a sí mismo, es decir, verdadero en la unidad de su devenir sustancial subjetivo.

modo analógico que tiene Santo Tomás de pensar las nociones-clave del acto de conocimiento para atribuirlas a la ciencia divina. Sin duda, saca las conclusiones necesarias de sus premisas. Se ve forzado a plantear la identidad de la idea divina y de la criatura en tanto que conocida. No puede, pues, concebir ya la idea (incluso con todas las precisiones analógicas que se quiera), como una *ratio cognoscendi* de las criaturas.

b) *La idea no es una* ratio cognoscendi *de la criatura*

Ockham procede de nuevo por enumeración [200]. Se entiende en primer lugar por *ratio cognoscendi*, refiere él, lo que causa de alguna manera el conocimiento del objeto, lo que mueve de alguna manera el intelecto a su conocimiento. Se reconoce bajo esta descripción la función de la *species* inteligible, con la diferencia quizá de que la *species*, si existiese para Ockham, desempeñaría para él el papel de una causa eficiente [201], mientras que no ejerce para Santo Tomás y para Duns Escoto más que una causalidad formal, como el objeto mismo, incluso si, según Aristóteles, éste puede ser dicho objeto motivo (Κινητικόν) [202]. Dicho esto de manera general, sería necesario aplicarlo al conocimiento divino. Ahora bien, éste no es causado, ni por la cosa [203], ni por la esencia como *principium quasi movens effective intellectum*. El conocimiento divino es la esencia divina misma, improducible absolutamente. «Dios no causa a Dios» [204] y «nada es causa de lo que Dios intelige más que él mismo, pues no hay nada causado en Dios» [205]. No es,

[200] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 490-494.

[201] Ibíd.: 2 S, q. 12-13, V, 269.

[202] *«Objectum movet determinando actum per modum principii formalis»* (AQUINO, 1951: 1.2, q. 9, a. 1). *«Objectum ad intellectum duplicem habet habitudinem: unam moti ad mobile* [...], *aliam habet habitudinem ad ipsum generalem ut terminat actum potentiae»* (ESCOTO, 1950: *RP*, 1, dist. 36, q. 2, núm. 5, XXII, 432). Escoto distingue una doble *praesentialitas* del objeto a la potencia: una del objeto como *res*, otra del objeto como *objectum cognoscibile*, la cual requiere de un *aliquid in quo relucet objectum*, es decir una *species*. En el primer caso, el objeto es causa eficiente; en el segundo es causa formal de la intelección, lo que se puede en efecto comprender si se considera que la *species* es una forma, pero no conforme a la doctrina habitual de ESCOTO (1950: 1 S, dist. 3, p. 3, q. 1, *Appendix*, III, 367).

[203] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 2, IV, 442.

[204] Ibíd.: 1 S, dist. 43, q. 2, IV, 644.

[205] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 4, IV, 467.

pues, posible que el intelecto divino sea movido por la esencia divina a conocer otras cosas que no son él [206], menos aún que sea movido por las ideas que introducirían en su intelección una pluralidad contradictoria con su unidad esencial.

En segundo lugar, se puede decir que la *ratio cognoscendi* de las criaturas es el acto mismo de intelección, pero también introduciría como tal una pluralidad imposible.

La tercera interpretación supone que el sujeto del conocimiento podría ser la *ratio cognoscendi*. La unidad de la intelección divina excluye también esta vía.

c) *La idea no es la relación de imitabilidad*

La cuarta manera de comprender la noción de *ratio cognoscendi* como «algo requerido *(aliquid requisitum)* para conocer las criaturas» es mucho más importante. Se trata, evidentemente, en el espíritu de Ockham, de estas relaciones de imitabilidad *(respectus imitabilitatis)*, que «están en la esencia divina misma por la consideración del espíritu», como dice Enrique de Gante [207], y que son igualmente mencionadas por Santo Tomás. En efecto, en una doctrina que sitúa a la vez la identidad absoluta de la esencia divina y la identidad real de las ideas con la esencia divina, es precisa una razón para la multiplicación de la idea con el fin de explicar cómo la identidad absoluta de la esencia divina se concilia con la pluralidad de las ideas, según las cuales las criaturas son conocidas y producidas por Dios. Son precisamente las relaciones de imitabilidad las que ofrecen esta razón [208].

Si Dios puede ser considerado como un agente inteligente de las cosas creadas, es que están en él de dos maneras: una virtual, como el efecto está en la virtud de la causa que puede producirlo; otra formal, como el objeto está en el conocimiento del sujeto que lo piensa [209]. Pero

---

[206] Ibid.: q. 5, IV, 491.

[207] GANTE, [1518]: 9, q. 2, citado en OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 480, cf. ibid.: 491. Enrique añade: *«idea nihil aliud dicit quam divina essentia sub ratione respectus imitabilitatis»* (GANTE, [1518]: 8, q. 1, citado en OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 4, IV, 465).

[208] *Respectus multiplicantes ideas* (AQUINO, 1951: 1, q. 15, a. 2, ad 4; AQUINO, 1931: *De veritate*, q. 3, a. 2, ad 7).

[209] AQUINO, 1951: q. 14, a. 5; ESCOTO, 1950: *RP*, 1, dist. 36, q. 2, núm. 12, XXII, 435.

estos dos tipos de continencia no podrían atentar contra la unidad soberana de Dios. Si la inmanencia inteligible de las criaturas en Dios puede conciliarse con la identidad divina, es que se resuelve para Santo Tomás y Enrique de Gante en la consideración, en el seno de la intelección divina, de los diversos modos de participabilidad de la esencia divina por las criaturas. Dios, en efecto, no se conocería perfectamente si no conociera perfectamente, no sólo hasta donde se extiende su virtud productiva [210], sino también «cómo su perfección es participable por otras cosas» [211]. La participabilidad de Dios por las criaturas es, pues, conocida por Dios al mismo tiempo y bajo la misma relación que la propia esencia divina: del mismo modo que la esencia divina subsiste en tanto que inteligida necesariamente por sí misma, la participabilidad divina no puede no dejar de ser inteligida también en el mismo sentido. Es así como Santo Tomás comprende la noción de idea divina: «de este modo, en tanto que Dios conoce su esencia como imitable de tal manera por tal criatura, la conoce como la razón propia y la idea de esta criatura» [212]. Evidentemente, en consecuencia, estas *rationes* son múltiples, y puesto que Dios es absolutamente incausado en su ser, su intelección y su voluntad no podrían ser causadas por las cosas mismas: «son causadas, no por las cosas, sino por el intelecto divino que compara su esencia con las cosas», es decir, que intelige la esencia divina absolutamente en sí misma y, en la misma intelección, en el mismo sentido, bajo la misma relación y en el mismo instante de eternidad, la esencia divina cuasi-relativamente en tanto que participable absolutamente [213]. Así pues, pueden ser consideradas en este sentido como «relaciones inteligidas por Dios» [214].

---

[210] AQUINO, 1951: 1, q. 14, a. 5.

[211] Ibíd.: a. 6; q. 15, a. 2.

[212] Ibíd.: q. 15, a. 2.

[213] Ibíd.: q. 15, q. 2, ad 2. He aquí el análogo tomista de la noción ockhamista de la idea. El análisis terminista tomista del nombre «idea» podría así conducir a esta fórmula: la idea importa *in recto* la esencia divina conocida sustancialmente de sí, *in obliquo* la misma esencia divina en tanto que participable, *in obliquo,* en fin, la criatura participante. Cf. el texto de Juan de Santo Tomás, citado en nota 172. El «nominalismo» ockhamista no tiene el monopolio del análisis terminista. Pues el lenguaje es un dato de hecho empírico evidente, y para todo filósofo se impone la tarea de considerar cómo, en tanto precisamente qué lenguaje sustituye éste operatoriamente a las cosas, y según qué reglas lógicas. El «nominalismo» ockhamista suprime simplemente la *species*, inteligible e inteligida, para evitar controversias interminables. Toda filosofía comporta así necesariamente un momento «nominalista», pero no necesariamente minimalista como el «nominalismo» ockhamista. Cf. la obra a aparecer *Distinctiones*.

[214] AQUINO, 1951: 1., q. 15, a. 2, ad 4.

Para significarlas, sin embargo, los autores no utilizan el nombre «*relatio*» sino el nombre «*respectus*» (el matiz etimológico es importante). Las relaciones de imitabilidad son *aspectos*, reconocidos como tales, de la perfección divina inteligida como participable. No son relaciones reales, pues Dios no es realmente relativo a las criaturas sino las criaturas a Dios [215]. Santo Tomás podría admitir la tesis de Duns Escoto que ve aquí relaciones del tercer modo, según las cuales una cosa absoluta es dicha relativa a otra porque ésta le es relativa, como el objeto de la ciencia en relación con la ciencia, la medida en relación con lo medido, y precisamente la idea divina en relación con la cosa creada [216]. Lo que permite hablar absolutamente de la eternidad y de la inmutabilidad increadas de las ideas divinas, en relación con su ideado creado, temporal y cambiante [217]. En este sentido, Santo Tomás puede decir que las ideas no son en Dios relaciones reales como lo son las relaciones personales en el seno de la Trinidad: son relaciones inteligidas en Dios [218], pero tampoco son relaciones de razón. La operación de la intelección divina, al subsistir necesaria y actualmente, no podría producir ningún ser de razón de ninguna clase, como los géneros y las especies, los sujetos y los predicados del discurso humano. La intelección subsistente de la esencia divina no podría tampoco, al inteligir la participabilidad divina, constituir relaciones de razón que serían para Dios tantas *rationes cognoscendi* diversas y múltiples de las criaturas. Esto sería absurdo pues atribuiría a Dios el modo de intelección abstractivo y discursivo propio del hombre.

Es lo que no ha comprendido Duns Escoto, quien atribuye a Santo Tomás una doctrina según la cual los aspectos de la imitabilidad divina serían las *rationes cognoscendi* requeridas para el conocimiento distinto de las criaturas, necesarias para «apropiar» la *ratio cognoscendi* divina a las criaturas conocidas [219]. Las ideas serían así verdaderas relaciones de razón, constituidas *in esse cognito* por el acto de la intelección divina, por la *intelligentia* divina misma, relaciones de razón comparables a las intenciones segundas de razón lógica que suscitan el acto de conocimiento humano [220]. Esta interpretación manifiestamente errónea de San-

---

[215] AQUINO, 1931: *De veritate*, q. 3, a. 2, c. y ad 8.

[216] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 35, q. un., núm. 27, VI, 256; ibíd.: *RP*, 1, dist. 36, q. 2, núm. 26, XXII, 441. Esta doctrina viene de ARISTÓTELES: *Metafísica*, Δ, 15, 1021 a 29.

[217] AQUINO, 1931: *De veritate*, q. 3, a. 2, ad 7.

[218] AQUINO, 1951: 1, q. 15, a. 2, ad 4; AQUINO, 1931: *De veritate*, q. 3, a. 2, ad 8.

[219] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 35, q. un., nn. 9 ss., VI, 247; ibíd.: *RP*, 1, dist. 36, q. 2, núm. 14, XXII, 436.

[220] Ibíd.: 2 S, dist. 1, q. 1, núm. 32, VII, 18.

to Tomás por Duns Escoto lo sume directamente en el espinoso problema de la constitución de relaciones de razón en Dios, tras la producción de las criaturas *in esse intelligibili* [221]. De ahí a simplificar aún más (lo cual es un modo de hablar, después de haber tomado conocimiento de la doctrina de los cuatro instantes de la constitución de las ideas divinas) y decir que las ideas son pura y simplemente relaciones de razón inteligidas en Dios, de Dios a la criatura no hay más que un paso, y este paso ha sido realizado, lo que hace a la posición tomista (y a la de Duns Escoto), indefendible y justamente criticable, a los ojos de Ockham [222].

Es cierto que la posición de Santo Tomás no es fácil de comprender y que se puede prestar a confusión *de virtute sermonis*. Cuando Santo Tomás afirma que las relaciones de imitabilidad son causadas por el intelecto divino, al comparar la esencia divina con las cosas [223], esta proposición es equívoca, pues parece inducir *de virtute sermonis* a una metafísica imposible. Sería preferible decir que la intelección divina considera a la esencia divina participable absolutamente, sin connotar explícitamente a las cosas por las que es participada. De hecho, Santo Tomás no precisa más, pensando sin duda que la noción de la no-relación real de Dios con la criatura está suficientemente adquirida; se contenta con insistir en el carácter absoluto de los aspectos de la imitabilidad divina: eternidad e inmutabilidad [224]. Una nota de Enrique de Gante contribuye a eliminar todo equívoco: «la idea no es, por su razón formal, más que la relación *(respectus)* de imitabilidad [la cual es] *por la consideración del espíritu* en la esencia divina» [225]. La consideración que permite hablar de relación de imitabilidad en Dios, aun cuando no exista *in re* más que la esencia divina absoluta, es la consideración del teólogo. Las ideas para Enrique son la esencia divina misma, pero considerada bajo la razón, constituida por el intelecto humano, de la relación de imitabilidad [226]. Es así como lo entiende más tarde Juan de San-

[221] Cf. para los cuatro instantes de naturaleza que marcan la constitución objetiva de las ideas divinas, ibíd.: 1 S, dist. 35, q. un, núm. 32, VI, 258.

[222] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 491-492, donde Ockham rechaza los *respectus imitabilitatis* bajo forma de *entia rationis*.

[223] AQUINO, 1951: 1, q. 15, a. 2, ad 3.

[224] Es preciso destacar que la *Summa* es más formal que el *De veritate*. Aquélla evita hablar directamente de *respectus*, y no introduce esta noción más que para responder a las objeciones. El *De veritate* no vacila en insistir en las proporciones de las criaturas con la esencia divina ni tampoco en hablar de una cointelección de éstas.

[225] GANTE, [1518]: 9, q. 2, citado en OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 480.

[226] GANTE, [1518]: 8, q. 1, citado en OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 465.

to Tomás, quien se encuentra ante la inmensa tarea de redescubrir la enseñanza genuina de su maestro entre la masa de comentarios, enriqueciéndola con todas las aportaciones positivas de la evolución doctrinal del siglo XIV al XVII.

La comparación por el intelecto divino de la esencia divina con las criaturas no suscita en efecto una relación real de Dios con la criatura, sino que más bien expresa una cierta connotación de la criatura por la esencia divina (infinitamente perfecta, es decir, infinitamente buena y, así, en fin, infinitamente difusiva de sí) [227]. Es, pues, por sí misma, absolutamente, que la esencia divina es participable. No hay necesidad, para asegurar esta participabilidad, ni de relaciones, reales o no, ni de seres inteligibles de segundo orden producidos por la intelección divina. Considerar la esencia divina participable es considerarla en sí misma absolutamente, sin concebir la participabilidad como una relación en Dios. Pero la inteligencia humana no puede pensar una connotación si no es bajo la forma de una relación, incluso si la connotación no es una relación [228]. Así pues, piensa la esencia divina absolutamente participable de manera que connota la cosa por la cual es participada, aunque en la realidad de la esencia divina no exista más que identidad eminente. Y puesto que no puede pensar una connotación más que bajo la forma de relación, piensa lo absoluto de la esencia participable *ad instar relationis realis* y constituye así formalmente una relación de razón.

Esta intepretación se inspira en el comentario de Juan de Santo Tomás: «La pluralidad de ideas en Dios se toma según las relaciones de razón que no están fundadas en la pluralidad misma de las [criaturas] ideadas, sino en la esencia divina en tanto que ésta es el principio y la razón de la diversidad creada» [229]. Estas relaciones de razón no son la razón formal de la idea; son las condiciones requeridas, para nosotros, no para Dios (por oposición a Duns Escoto, quien atribuye esta tesis a Santo Tomás), para que la entidad de la idea, que es la esencia divina, se diga de alguna manera relativa a la criatura y ejerza la función de varias ideas [230]. Están fundadas, pues, en una realidad próxima que es la

[227] La perfección es la razón formal de la bondad (AQUINO, 1951: 1, q. 5, a. 1); y el bien es difusivo de sí, según la expresión de Dionisio (ibid.: a. 4, ad 2).

[228] *«Omnis conceptus relativus est connotativus, et non e converso»* (OCKHAM, 1967: *Quodl.*, 5, q. 25, IX, 583).

[229] SANTO TOMÁS, 1931: In 1^{am}, q. 15, disp. 21, a. 3, t. II, 557 a.

[230] Ibid.: 559 b.

esencia divina en tanto que participable [231], y son constituidas formalmente como relaciones de razón por nuestro intelecto humano [232].

El análogon de esta teoría tomista ha sido examinado por Duns Escoto. Pues, si después de la producción divina de las cosas *in esse intelligibili*, ciertas relaciones de razón pueden ser constituidas en Dios, señala Escoto, es a la manera de cómo ocurre en el pensamiento humano. En el texto célebre de 1 S 35, q. un., núm. 32, Duns Escoto escribe esta frase curiosa: «en el tercer instante, quizás, el intelecto divino puede comparar su intelección con todo lo inteligible *con lo cual podemos nosotros comparar[la]*, y así comparándose con la piedra inteligida, es decir con la idea, puede causar en aquél una relación de razón». No es cierto que este texto implique que, según Duns Escoto, el intelecto divino pueda producir seres de razón. En efecto, escribe por otra parte que el intelecto creado en su esfuerzo teológico puede siempre comparar la esencia divina con cualquier otra realidad inteligible. Así pues, el intelecto divino puede concebir a su manera las relaciones de razón que nazcan de este trabajo intelectivo humano. La razón es que «ninguna noción inteligible cae bajo el intelecto creado sin caer en el intelecto absolutamente perfecto, es decir, increado. De ahí que el intelecto divino pueda comparar su esencia con los inteligibles [con las ideas], y comparándolos, formar una relación de razón» [233]; Escoto debería añadir si quiere evitar cualquier equívoco: «es decir, conocer la relación de razón que constituye el intelecto humano».

Como se ve, Duns Escoto intenta dar respuesta a la misma dificultad que presenta Santo Tomás y precisa Juan de Santo Tomás. Como diría Ockham, sin embargo: *nihil est ad propositum*, pues es evidente que Dios, conociendo el espíritu humano, conoce igualmente las modalidades lógicas, es decir, las relaciones de razón necesariamente segregadas por la intelección creada. Esto no debe de ser de un gran interés para él, y no se ve bien por qué el intelecto divino haría suyas las relaciones de razón que el intelecto humano exige para su ejercicio más natural.

---

[231] Ibíd.: 570 a.

[232] Ibíd.: 562 a. Buenaventura manifiesta la misma prudencia que la tradición tomista: *«hoc nomen "idea" significat essentiam divinam in comparatione sive respectu ad creaturam. Idea est enim similitudo rei cognitae, quae quamvis sit in Deo absolutum, tamen secundum modum intelligendi dicit respectum medium inter cognoscens et cognitum»* (Escoto, 1950: 1 S, dist. 35, art. un., q. 3).

[233] Ibíd.: *RP*, 1, dist. 36, q. 2, núm. 13, XXII, 436; cf. ibíd.: q. 4, núm. 21, XXII, 455.

Cosa digna de señalarse, Ockham adopta sin embargo *de virtute sermonis* una posición muy similar a la de Duns Escoto. Si hubiera para él relación de imitabilidad, serían relaciones de razón que, como tales, se reducen a no ser más que *verae voces reales* de acuerdo con su nominalismo más estricto. ¿Qué quiere decir si no que son utilizadas, si no constituidas, por el intelecto humano, y por ello conocidas por Dios como cualquier otro objeto? Las relaciones de razón son, pues, *objective* en Dios como cualquier otro objeto posible de intelección divina [234]. El sentido de esta proposición se verá cuando sea perfectamente clarificado el sentido de la fórmula «ser *objective* en Dios».

Era preciso detenerse en esta doctrina de las relaciones de imitabilidad para hacer comprender el sentido de la refutación ockhamista. Las ideas divinas, en efecto, no son para Ockham de ninguna manera *rationes cognoscendi*, ni bajo la forma de *species* inteligible, ni bajo la forma de *species expressa*, ni bajo la forma de relación de imitabilidad. Oponiéndose a Enrique de Gante en el tema de estas relaciones [235], así como en el de la identidad de la idea con la esencia divina [236], Ockham pone en cuestión la noción de relación en Dios en la línea de su crítica constante de la relación en general. Pero no entra en lo esencial, lo cual no es ni la noción de *species* ni la de relación de imitabilidad, sino la noción de esencia divina imitable, la cual para ser pensada correctamente según Enrique de Gante y Juan de Santo Tomás implica la noción de relación de imitabilidad como relación de razón constituida por el intelecto humano. Asimismo, en su crítica a Duns Escoto rechaza la doctrina de los instantes [237], sin tratar de comprender que ésta intenta, en el contexto teórico de la distinción *ex natura rei* de las formas, responder al mismo problema: el de la esencia divina imitable. Ello comporta rechazar la inmanencia de la idea en Dios bajo el pretexto de que la idea no puede ser un ser de razón requerido por el conocimiento divino de las criaturas, ¡lo que todos los autores que critica tratan precisamente de evitar! La confusión es total. Del mismo modo que Duns Escoto comprende mal a Santo Tomás en la cuestión de los *respectus*, también Ockham comprende mal a Enrique de Gante y a Duns Escoto en la misma cuestión. Valía la pena intentar desenredar la madeja.

---

[234] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 4, IV, 473.
[235] Ibíd.: 464-467.
[236] Ibíd.: q. 5, IV, 480-485.
[237] Ibíd.: q. 4, IV, 467-470.

d) *La idea no es una* species expresa

Después de haber eliminado la idea como *ratio cognoscendi* bajo la forma de *species* inteligible, de intelección y de relación de imitabilidad, le quedaba a Ockham eliminar la idea bajo la forma de similitud representativa. A decir verdad no se mostraba con claridad lo que Ockham pretende: ¿otro aspecto de la *species* inteligible —pues, para Santo Tomás por ejemplo, la *species* inteligible es también representativa en tanto que virtualmente similar a su objeto— [238] o bien la *species* expresa en tanto que término de la intelección, expresión perfecta y similitud actualmente ejercida del objeto? Parece que la segunda posibilidad sea la mejor, puesto que Ockham ha eliminado ya la *species* inteligible. De todas formas, al rechazar de manera general la función representativa de la *species* [239], rechaza, en el caso del conocimiento divino, la tesis de la esencia divina representativa según los diversos modos en que es defendida por Santo Tomás y Duns Escoto.

Es necesario subrayar en qué medida la crítica ockhamista es sistemática, y en qué medida es correcto decir que resulta suficiente para definir la propia posición de su autor. El conocimiento en general puede definirse, según la definición más extensa que los maestros medievales le han dado, por el intelecto como sujeto de la intelección, por la *species* inteligible, principio moviente del intelecto a la intelección, por el acto de intelección, por el término de este acto, es decir, por el acto acabado en similitud formalmente representante (*species* expresa) [240]. He aquí los términos del análisis comúnmente recibido. El suje-

---

[238] La *species* impresa o inteligible une el objeto con la potencia, a fin de que ésta, actuada por el objeto, lo conozca. Es así principio del conocimiento, no conocimiento terminado. Por lo tanto, no representa al objeto formalmente, sino sólo de manera virtual (AQUINO, 1951: 1., q. 85, a. 2; OCKHAM, 1967: *Quodl.*, 7, a. 1; SANTO TOMÁS, 1948: *Logica*, II, q. 22, a. 3, 708-711). No hay que olvidar las precisiones aportadas en múltiples ocasiones al uso tomista del término «representación». Cf. pp. 139 ss.

[239] La *species* representa naturalmente la cosa (OCKHAM, 1974: *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, 1, proemium, II, 350); el concepto como término real de la intelección es una similitud representativa de la cosa exterior (ibíd.: 349). Es más irracional admitir la primera que el segundo (ibíd.: 351), y más probable admitir el segundo que el concepto como *idolum fictum* en el alma según su *esse intentionale* (ibíd.: 359-360). De todas formas, estos intermediarios han de eliminarse.

[240] Habría que añadir todavía para ser completo: el intelecto posible, el intelecto agente, los *habitus* y las formas lógicas, las cuales, sin embargo, no entran en el marco de este estudio.

to es causa material y eficiente del acto de intelección; la *species* inteligible es la causa formal propia (eficiente para Ockham, si hubiese una *species*); el acto es la perfección del sujeto que se da a sí mismo por la *species;* la similitud representativa es, en tanto que expresión viva del objeto, la última perfección formal de la intelección [241]. Es preciso añadir, en fin, el objeto mismo como término formal extrínseco de la intelección, objeto terminativo en sentido propio, tal y como Ockham lo concibe también. Ockham conoce perfectamente y acepta este análisis como exhaustivo y suficiente, puesto que al deconstruir uno a uno los elementos, salvo el acto de intelección y el objeto, reconoce que no podría aportar un nuevo principio positivo a lo que pretende explicar. Y de hecho no se ve qué razón suplementaria podría ser aportada. La metafísica de la idea divina trata de llevar a cabo los resultados de este análisis, como lo han hecho, cada uno a su manera, Santo Tomás y Duns Escoto; se ve obligada a introducir una nueva noción, la relación de imitabilidad, fuente de nuevas dificultades de interpretación. Aquí también Ockham considera el análisis de sus predecesores como exhaustivo y suficiente; aquí también la negación consecuente de sus razones constituye la razón de su doctrina; aquí también renuncia a introducir un nuevo elemento de inteligibilidad. La idea, no siendo ni la intelección divina, ni de ningún modo, una *species* o una similitud representativa, ni una relación de imitabilidad en Dios, no puede ser definida más que por la cosa creada en tanto que, fuera de Dios, es conocida por Él.

4. La idea como objeto terminativo de la intelección divina

Nadie podría dudar, después de lo que acaba de decirse, de que, contrariamente a la fuerza significante del lenguaje *(virtus sermonis),* la fórmula *esse objective in Deo,* no excluye toda inmanencia en Dios de la idea ockhamista. Nada sorprendente en ello si la idea es la criatura, en tanto que objeto que termina la intelección divina. La manera que tiene Ockham de explicarse es particularmente interesante. Le da una

[241] Este análisis se encuentra en OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 491-494, integrado en la crítica de la idea como *ratio cognoscendi creaturam.* Enumera los elementos del conocimiento según un orden lógico que corresponde con lo que se considera generalmente como el desarrollo de la intelección, cf. estudio tercero (nota 14). El cuadro que resurge de la *Expositio in Peri Hermeneias* es confuso. Cf. la síntesis de AQUINO, 1931: *De potentia dei*, q. 8, a. 1.

última oportunidad de saldar su cuenta con la noción de *esse intelligibile*, ya no bajo la forma escotista de un *esse deminutum* y *secundum quid*, sino bajo la forma que le da Guillermo de Alnwick de un *esse intelligibile* del objeto representado en Dios idéntico *realiter* al *esse subjective* de la representación misma [242].

La formulación de la cuestión *(forma quaestionis)* planteada por Ockham a propósito de la idea es significativa de la orientación de su crítica: «¿Dios intelige todas las cosas distintas de Él por sus ideas *(per ideas eorum)*?» Puesto que inmediatamente después de haber descrito el *quid nominis* de la idea precisa que su definición no puede convenir más que a la criatura [243], se ve en la obligación de interpretar el sentido del término «*per*», utilizado en la cuestión, de manera poco conforme al uso corriente. Decir en efecto que las cosas son conocidas por las ideas, no puede ser comprendido en el sentido de que serían conocidas por una causa motiva, ni en el sentido de que serían conocidas por la potencia cognoscente, ni por un objeto intermediario *(objectum medium)* dotado de un *esse intelligibile* suficiente para ser conocido como *quod*. Es necesario, pues, concluir esta nueva enumeración negativa diciendo que la idea es la cosa conocida por Dios como su objeto terminativo, *objectus terminans* [244]. Se obtendría así la proposición siguiente de un sesgo en verdad insólito, si Ockham hubiera hecho el esfuerzo de expresarlo: «las cosas distintas de Dios son conocidas por sí mismas, en tanto que objeto que termina la intelección divina». Vuelta de tuerca legítima, sin embargo, como atestiguan las expresiones similares que utilizará Ockham al hablar de la idea como causa ejemplar de sí [245].

Decir que la idea es un objeto que termina la intelección divina no es, a decir verdad, *de virtute sermonis*, nuevo. Duns Escoto muestra que la producción de la criatura *in esse intelligibili* aboca a la idea como término de la intelección [246]. La idea no es de suyo objeto de la in-

---

[242] ALNWICK, 1937: 8, 10, citado en OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 36, IV, 526, 527.

[243] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 487.

[244] Ibíd.: 494.

[245] Cf. *infra*, 270.

[246] *«In secundo instanti [Deus] producit lapidem in esse intellecto ita quod terminus ille est et habet respectum ad intellectionem divinam»* (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. un., núm. 49, VI, 266). La esencia divina termina el intelecto divino *primario*, la idea la termina *secundario*, en tanto que sigue al acto de intelección divina, y no le es presupuesto (ESCOTO, 1950: *RP*, 1, dist. 36, q. 2, nn. 6-7, XXII, 433). Cf. el texto citado en nota 198.

telección divina [247], lo cual implicaría una cierta dependencia del intelecto divino y así un cierto envilecimiento de éste [248]; aquélla no es de suyo inteligible en acto, no tiene *esse* en la memoria divina, es decir, en el intelecto divino en tanto que puede ser considerado como intelecto posible [249]; no puede, como *species* inteligible, mover al intelecto divino a conocer la criatura, pero es producida, o causada, en su *esse objecti* por el acto de intelección *(intelligentia)* divina [250]; es, en este sentido, objeto segundo del intelecto divino [251] y su ser es un ser disminuido, relativo, en relación con el de la esencia divina [252]. Ciertamente, se dice constituida *in esse intelligibili,* pero sería preferible decir que es inmediatamente producida *in esse intellecto* [253] (será necesario recordar esta distinción introducida por Escoto cuando se trate de comprender las críticas de Ockham con respecto a Guillermo de Alnwick). La producción de la idea es así comparable a una creación: es producción *simpliciter ex nihilo* sin ser *creatio simpliciter* [254]. La idea no tiene ser más que el producido por la procesión divina. Su *esse* es su *intelligi,* o más bien, si se quiere señalar mejor su eternidad, su *esse intellectum*. Se sigue de ahí que, no siendo una cosa (la cual siendo lo que es en primer lugar, pueda ser conocida directamente como tal), es conocida en denominación intrínseca por el intelecto divino, como el término puro de su intelección, en una palabra, como puro *esse objective,* sin ningún ser real, ni de esencia ni de existencia [255].

La noción de un término de la intelección como *esse intellectum* encuentra también su lugar en la noética tomista. Se aplica de manera

---

[247] ESCOTO, 1950: 2 S, dist. 1, q. 1, núm. 18, VII, 10.

[248] Ibíd.: *textus interpolatus,* núm. 26, VII, 15.

[249] Ibíd.: núm. 32, 18.

[250] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. un., nn. 47, 49, VI, 265, 266; 2 S, dist. 1, q. 1, nn. 18, 29, 32, VII, 10, 16, 18.

[251] Ibíd.: 1 S, dist. 3, p. 1, q. 4, núm. 262, III, 160; 1 S, dist. 38, q. un., núm. 5, X, 605 (Vivès).

[252] Ibíd.: 1 S, dist. 36, q. un., núm. 35, VI, 284-285; nn. 44-45, VI, 288-289; 2 S, dist. 1, q. 1, núm. 32, *adnotatio,* VII, 19; ESCOTO, [1891]: 4 S, dist. 1, q. 1, núm. 20, XVI, 57 ss.

[253] 1 S, dist. 35, q. un., nn. 32, 49, VI, 258, 266.

[254] 2 S, dist. 1, q. 2, núm. 83-84, VII, 43-44.

[255] Escoto se opone aquí a Enrique de Gante, el cual afirma que las ideas en tanto que proceden de la intelección divina son *esse essentiae*, pues Dios en tanto que eficiente produce las cosas *in esse existentiae*, y en tanto que ejemplar las produce *in esse essentiae*. Cf. GANTE: *Summa*, a. 21, q. 4, citado en la edición vaticana, VI, 273. Por el contrario, según Escoto, las ideas no tienen en Dios más que un *esse deminutum, secundum quid.*

analógica a la esencia divina en tanto que es sustancialmente conocimiento de sí, y a las ideas divinas en tanto que son absolutamente conocidas, en el mismo sentido, bajo la misma relación y en el mismo instante de eternidad que la esencia divina (aunque Santo Tomás, al no admitir ninguna producción de la idea divina, no tenga tampoco ninguna razón para hablar de la idea como de un objeto segundo del intelecto divino). En su teoría del concepto, Santo Tomás muestra ya que el verbo mental como *species* expresa, es de suyo el término producido por el intelecto posible actuado por la *species* impresa, y que constituye en este sentido un *primo et per se intellectum* [256]. Doctrina delicada, pues no hay que ver en ella la definición del objeto por sí del conocimiento intelectual. Ser inteligido *primo et per se* significa el modo propio de ejercicio inteligible del verbo, es decir, de la forma real de la cosa en tanto que objeto inteligido en acto y expresado por el intelecto *(species intellecta, expressa)*. El verbo, al ser conocido intrínsecamente de esta manera, no por ello deja de ser la *ratio cognoscendi* de la cosa inteligida [257]. El concepto práctico, o idea del artesano, se define de la misma forma. La idea es un verbo mental producido por el intelecto como el término de su operación intelectual, y en razón de su ejercicio propio de *intellectum primo et per se,* el agente voluntario puede proponérselo como principio formal de su operación práctica. Es, pues, la forma de la cosa a producir, conocida intrínsecamente *(intrisece),* vuelta inteligible y perfectamente expresada bajo forma de concepto. Es bajo esta forma que puede ser comparada con las cosas ideadas *(ideatae)* como su ejemplar [258]. Lo que no implica que la idea tomista —por adoptar un lenguaje impropio, pero adecuado al contexto presente— pudiera ser un puro *esse objective* de tipo escotista; está dotada de un *esse subjective*, de un ser real que no es en nada *deminutum,* puesto que se trata del *esse* concebido como el ejercicio real propio del intelecto y de lo inteligible. Por extensión analógica, parece evidentemente posible en esta línea considerar la idea divina como una entidad conocida en denominación intrínseca, puesto que no es otra cosa entitativamente que la esencia divina sustancialmente conocida de sí [259].

---

[256] AQUINO, 1931: *De potentia dei*, q. 9, a. 5; es *quasi quoddam constitutum* (ibíd.: q. 8, a. 1), *quoddam operatum* (*De veritate*, q. 3, a. 2), significado como una *res procedens* (ibid.: q. 4, a. 2, ad 7). Cf. estudio tercero (95).

[257] *«Id quo res cognoscitur»* (*De veritate*, q. 4, a. 2, ad 3; q. 3, a. 2).

[258] SANTO TOMÁS, 1948: *Phil. nat.*, I, q. 11, a. 3, 243 a. Cf. SANTO TOMÁS, 1931: In 1um., q. 15, disp. 21, a. 1, t. II, 545 a.

[259] Esta posición es la que parece querer alcanzar Guillermo de Alnwick en su crítica a Escoto. Muestra que el *esse repraesentatum* es idéntico a la forma representante, el

Cuando Ockham emplea la expresión *objectum terminans* para definir la idea, trata de significar la cosa creada exterior misma. No en sí misma (pues entonces el término «idea» sería un término absoluto que expresaría un *quid rei* separado de todo lo demás), sino connotativamente, en tanto que conocida por el agente intelectual divino. Eliminando del conocimiento humano y divino todo modo posible de representación inmanente, Ockham no puede definir la idea por su inteligibilidad intrínseca (como hacen Santo Tomás y Duns Escoto), y tendrá que acomodar el sentido de las palabras para llegar a hacer comprender lo que entiende por la expresión «ser *objective* en Dios». En efecto, «ser contenido en Dios como un objeto conocido» no significa absolutamente más que «ser conocido por Dios». Manera de hablar que suprime todo intermediario relativo entre el sujeto y el objeto de este conocimiento, pues «la piedra que es conocida por Dios está contenida en Él de tal manera que no es Dios de ninguna manera» [260]. Pero hablar así, hace notar Ockham en seguida, es poco acorde al uso [261]. Sería preferible decir incluso: «ser contenido en Dios» viene a significar «no ser contenido en Dios»; «ser conocido en Dios»: «ser conocido por Dios», y *esse in*, *esse ab*. No solamente para Ockham, sino también, según él, para todas las autoridades que cita en apoyo de su tesis, desde San Pablo hasta San Agustín, desde San Ambrosio hasta el Maestro de las Sentencias [262].

Esta es la línea de la noética ockhamista, la cual suprime todo intermediario intencional, como es sabido, pero también todo *esse intelligibile* distinto absolutamente de la realidad actualmente inteligida. No sólo la idea tomista como conocimiento sustancial de la esencia divina participable absolutamente, sino también la idea escotista como *esse intelligibile* objetivo de la criatura y el *esse intelligibile* que permite a Guillermo de Alnwick afirmar que las perfecciones creadas se distinguen en Dios entre sí y con la esencia divina, siendo en todo idénticas a ella [263], todas estas concepciones son apartadas. «El *esse intelli-*

---

esse cognitum al conocimiento, es decir, que el *esse objective* de lo conocido es idéntico al *esse reale* del cognoscente, lo que permite afirmar que la idea es idéntica a Dios y responde a la dificultad evocada *supra*, n. 197 (ALNWICK, 1937: q. 1 y 2, 15, 44). Pero lo dice en términos unívocos escotistas de representado-representante, y no según la distinción analógica aristotélica del ser en tanto que sustancia y del ser en tanto que ejercicio.

[260] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 534.

[261] Ibid.

[262] Ibid.: 535; OCKHAM, 1974: *Summa logicae*, III-4, cap. 6, I, 780; OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 27, q. 3, IV, 253.

[263] Cf. n. 259.

gibile de la piedra no puede ser real más que si la piedra es real» [264]. En sí mismo, no es nada *(nihil)* en el sentido categoremático, en el que se dice nada a lo que no es realmente ni tiene ningún ser real [265]. Absolutamente nada, y no sólo en el sentido en que Duns Escoto decía que el *esse secundum quid* de la idea es la negación del *esse simpliciter* de la esencia divina, y en el que, por consiguiente, corresponde a la idea la negación *nihilitas* [266]. Absolutamente nada pues; al contrario de lo que pretende Guillermo de Alnwick, el *esse repraesentatum* o *cognitum* de las criaturas, *esse* reputado eterno y absoluto en Dios, no es nada: «no es cierto que el *esse repraesentatum* de la criatura [en Dios] es idéntico realmente a la forma representativa, y que el *esse cognitum* es [de manera general] idéntico realmente al conocimiento mismo» [267]. Y Ockham prosigue: el *esse repraesentatum* de la criatura, al no ser una entidad positiva —y tampoco siendo, pues, la criatura en Dios [268]— no tiene en Él un *esse objective* por el que se distinguiría formalmente *ex natura rei* a la vez de otra y de Dios (contra Escoto); no tiene tampoco en Dios este *esse subjective* que la dotaría, por su identidad con el acto de conocimiento divino, de una existencia real (contra Guillermo de Alnwick).

5. El *esse intellectum* de la idea como denominación extrínseca

De la idea definida como objeto que termina la intelección divina, no hay que decir que su *esse* se reduce a su *esse intellectum*. No es conocida en denominación intrínseca [269]. Lejos de ser conocida en la

---

[264] Ibíd.: IV, 550. Cf. ibíd.: 559.

[265] Ibíd.: IV, 547.

[266] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 36, q. un., núm. 62, VI, 297. La piedra actualmente inteligida en Dios no es *aliquid*, sino *nihil* desde este punto de vista (ibíd.: *RP*, 1, dist. 36, q. 2, núm. 29, XXII, 443). Lo que no impide que sea una entidad quiditativa en tanto que constituida como posible por el intelecto (ibíd.: *RP*, 1, dist. 43, q. 1, núm. 6, XXII, 489-490), que sea una quididad inteligible (ibíd.: 1 S, dis. 36, q. un., núm. 47, VI, 289). Cf. el *esse objectivum* del significado proposicional, a la vez *ens y nihil*, en Gregorio de Rímini: estudio tercero (198-200).

[267] Responde Ockham a Guillermo de Alnwick (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 526, 545).

[268] Ibíd.: IV, 546, 554.

[269] El concepto concebido como *«idolum fictum* es un *quoddam ab anima ita quod esse eius non est aliud quam ipsum cognosci»* (OCKHAM, 1974: *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, 1. proemium, II, 359). Tendría así *tantum esse intentionale, scilicet esse cognitum, in anima* (ibíd.: 360). Puede ser así considerado como una cua-

identidad de la esencia divina inteligida como participable absolutamente (Tomás), en la inmanencia derivada del *esse intelligibile* constituido por la intelección divina (Escoto), en la inmanencia de un *esse intelligibile* realmente idéntico a la intelección divina (Guillermo de Alnwick), no es conocida más que por accidente según una denominación extrínseca. La proposición «el intelecto divino produce la criatura *in esse intelligibili*» debe entenderse en dos sentidos: uno, según un *esse intelligibile* distinto de la cosa inteligida, *esse* disminuido en Duns Escoto, absoluto en Guillermo de Alnwick (este *esse intelligibile* cae bajo una misma crítica ockhamista: es el resultado de una falsa imaginación, pues «además de Dios y la piedra no hay nada imaginable» y ser conocido no aporta a la cosa conocida ninguna realidad, ni disminuida —Escoto—, ni absoluta —Alnwick— [270]); el otro, que es el sentido propiamente ockhamista, según un *esse intellectum,* el cual no es más que una denominación extrínseca.

En efecto, no es correcto decir que el intelecto divino produce la criatura *in esse intelligibili.* Por el contrario, es correcto decir que Dios conoce a la criatura [271], que la criatura es conocida por Dios y que, por reseñar un texto ya ampliamente citado: «de que la cosa y tal conocimiento [divino] es, la cosa se dice *(dicitur)* que es vista o conocida sin ningún intermediario. Y no hay nada más que la cosa misma» [272]. Así pues, en tanto que Dios conoce la cosa, ésta es denominada conocida. Nunca, según Ockham, se podrá mostrar que en el conocimiento de un objeto cualquiera, sea conocido un *esse intelligibile* distinto del objeto mismo [273]; nunca se podrá mostrar que un acto de intelección cualquiera produzca un tal *esse intellectum* distinto formalmente *ex natura rei* [274]. En tanto que Dios conoce la criatura, o en tanto que la criatura es conocida por Dios, no se sigue que la criatura reciba algún *esse* formalmente, sino solamente que es denominada conocida según alguna

---

lidad real del alma, que termina el acto de intelección, y no tiene ser más que *«quando est actus intelligendi»* (ibíd.: 349). La idea no es un concepto en este sentido, incluso si un concepto tal existiese.

[270] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 36, q. un., 550, 557-558.

[271] Ibíd.: 1 S, dist. 43, q. 2, 646.

[272] Ibíd.: 1 S, dist. 27, q. 3, IV, 242.

[273] *«Esse intelligibile lapidis non potest esse reale nisi lapis sit realis»* (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 550).

[274] *«Intellectus facit illud esse intellectum in actu quod prius erat intellectum in potentia. Et hoc non est facere objectum cognitum, sed est facere cognitionem qua cognoscitur»* (ibíd.: IV, 551).

denominación extrínseca. «Pues lo que no recibe por algún acto [de intelección] ningún *esse* formalmente, sino que es sólo denominado según una denominación extrínseca, no es producido por este acto» [275]. Se trata de una simple ilusión verbal [276] que desemboca, sin embargo, en dificultades metafísicas considerables. La siguiente consecuencia es correcta: «Dios intelige la criatura, luego la criatura es inteligida» [277]. Pero ésta no lo es ya: Dios conoció la criatura de toda eternidad, es decir, «la criatura fue conocida de toda eternidad, luego el *esse cognitum* de la criatura fue de toda eternidad». Esta dificultad «vocal» [278] es típica del sofisma que argumenta (¡oh, Duns Escoto!) de un *esse secundum quid* a un *esse simpliciter* [279], es decir, de un nombre a una cosa [280]. La realidad es que Dios conoce la criatura. Decir en su lugar: «la criatura es conocida por Dios» supone decir otro nombre para la misma cosa. Pero decir en lugar de: «la criatura es conocida por Dios», esta otra proposición: «el ser conocido por Dios de la criatura es», es cometer la falacia *secundum quid et simpliciter* [281]. Ahora bien, ésta es la conclusión a la cual quiere llegar Ockham: si la realidad es que Dios conoce la criatura, entonces el *esse cognitum* de la criatura no es para ella más que una denominación extrínseca, es decir, un nombre, un ser de razón. Es necesario añadir una precisión que el propio Ockham no aporta con toda la claridad suficiente, y que deberá tenerse en cuenta a partir de ahora. El *esse intelligibile* es, para él, idéntico a la criatura, es un *esse cognitum* en potencia; el *esse cognitum* en acto de la criatura es

---

[275] Ibíd.: 1 S, dist. 43, q. 2, IV, 646.

[276] *«Non est magna difficultas nisi propter modum loquendi»* (ibíd.: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 535) *«[Difficultas] plus consistit in verbis quam in re»* (ibíd.: 530). *«Magis difficultas consistit in voce quam in re»* (ibíd.: 524-525).

[277] Ibíd.: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 549.

[278] *«Verumtamen hic potest dice esse una difficultas vocalis»* (ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 500).

[279] Ibíd.: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 555. *«Non sequitur: cognitio divina est, ergo esse cognitum creaturae est* (ibíd.: IV, 549). *Nam bene sequitur: «Deus intelligit creaturam, igitur creatura intelligitur», non tamen oportet propter hoc quod intellectum sit reale sicut intelligens est realis»* (ibíd.).

[280] Ibíd.: IV, 530.

[281] Ibíd.: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 555. *«Sequitur videre de fallacia secundum quid et simpliciter, quae est quando arguitur sophistice ab aliquo sumpto cum determinatione ad aliquid per se sumptum, vel e converso»* (OCKHAM, 1974: *Summa logicae*, III-4, cap. 13, I, 831). Se trata claramente de una falacia *de secundum quid ad simpliciter*. Ockham señala también que se puede hablar de una falacia que argumenta desde una proposición *de tertio adjacente* a una proposición *de secundo adjacente* (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 553).

ex natura rei el conocimiento mismo de Dios, y según una denominación extrínseca, un ser de razón que afecta accidentalmente a la criatura en tanto que conocida.

Esta posición de Ockham manifiesta, bajo otra modalidad, la estructura general de su noética nominalista. Si no hay *esse intelligibile* intermediario entre el acto de conocimiento y el objeto, es porque ser conocido no es para el objeto más que una denominación extrínseca. Ockham puede argumentar así contra Pedro de Auriole, quien sitúa un *esse objectivum, intentionale, apparens* de la cosa conocida en el sujeto cognoscente [282]. Puede eliminar la idea divina como es concebida por Duns Escoto, el *esse intelligibile* como es concebido por Guillermo de Alnwick, en la medida al menos en que éste distingue formalmente el *esse intelligibile* de la intelección divina. Parece, sin embargo, que la posición de Alnwick escapa de la crítica de Ockham en la medida en que mantiene la identidad real del *esse* inteligible con la intelección, con la esencia divina, y rechaza toda producción de este *esse* por Dios [283]. Puede parecer cierto, al contrario, que la crítica ockhamista en

[282] Posición de Auriole: *«In omni intellectione emanat et procedit, non aliquid aliud, sed ipsamet res cognita in esse objectivo»* (AURIOLE, 1956: 1 S, dist. 27, a. 2, citado en OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 27, q. 3, IV, 230). *«In actu intellectus de necessitate res intellecta ponitur in quodam esse intentionali conspicuo et apparenti»* (AURIOLE, 1956: 1 S, dist. 3, sect. 14, núm. 31, II, 696, citado en ibíd.). *«Per intellectionem tanquam rei simillimam res capiat quoddam esse, ita ut esse intellectum non sit denominatio sola, sed quoddam esse intentionale diminutum et apparens»* (ibíd.: núm. 56, II, 713, citado en ibíd.: IV, 235). Crítica de Ockham: *«Actus sensus exterioris non ponit res in esse intentionali, ita scilicet quod praeter actum sentiendi et rem extra sit aliquod esse intentionale medium, tamen propter hoc quod actus sentiendi ponitur in esse reali, ipsa res extra potest denominari (sentiri) sine omni sibi advenienti»* (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 27, q. 3, IV, 243). *«Igitur si propter intellectionem istae rosae nunc apparent et prius non, cum hoc non sit nisi propter intellectionem, et ipsa intellectio est ipsis rosis particularibus extrinseca, tantum erit denominatio extrinseca quando dicitur ipsa rosa apparere, quod ipse [Aureolus] negat»* (ibíd.: IV, 257-258).

[283] ALNWICK, 1937: q. 1, 8 citado en OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 36, q. un., IV, p. 526. Lo que implica la negación de la posición de Escoto, según la cual el *esse intelligibile* de la criatura es producido en Dios por la intelección divina (ibíd.: 136). Guillermo reprocha a Escoto el contradecirse al afirmar, por un lado, que la esencia divina basta para representar todas las cosas, y , por el otro, que Dios intelige las cosas produciéndolas *in esse intelligibili* (ibíd.: 137). La respuesta de Escoto a esta objeción se encuentra en ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 35, q. un., nn. 31, 49, VI, 258, 266, en la medida en que el intelecto produce las criaturas *in esse intelligibili,* las intelige seguidamente, evidentemente *in esse intellecto*. No hay contradicción, sino transposición unívoca en Dios del esquema del conocimiento humano según la distinción formal, antropomorfismo en suma inevitable por el hecho de la concepción unívoca que caracteriza a la

este punto no afecte a la posición tomista. Santo Tomás no tiene ninguna razón para distinguir el *esse intellectum* de la criatura, a la vez de la esencia divina y de la criatura misma; no admite que quepa en Dios ninguna distinción real, incluso aunque fuera formal, ni multiplica las entidades ni los instantes. No admite, pues, intermediario alguno entre el acto del intelecto divino y la criatura. Aceptaría quizá una relación de razón de la criatura existente con Dios, relación que la denominaría conocida de manera extrínseca por el conocimiento subsistente que de ella tiene Dios de toda eternidad. Ésta sería, quizás, una explicitación de su doctrina corriente de la relación de razón que vincula en general a la criatura con su creador. Explicitación inútil sin embargo, y que no podría adoptar el papel que le querrían dar ciertos comentaristas escotistas de una denominación extrínseca susceptible de nacer, según ellos, de la procesión divina de las ideas [284]. Así pues, el divorcio es total entre la concepción tomista de la idea como esencia divina participable infinitamente y la concepción ockhamista de la idea como criatura conocida terminativamente según una denominación extrínseca. El único rasgo común que les vincula es su negación de una representación de las criaturas por algún *esse intelligibile* intermediario. En Santo Tomás como en Ockham, la criatura está inmediata y absolutamente presente a Dios, tanto desde el punto de vista de la creación como desde el punto

---

metafísica escotista. Antropomorfismo que adopta la forma, unívoca igualmente, de una suerte de procesión gnóstica de las ideas divinas primero *(in esse intelligibili)* y de las criaturas después *(in esse reali, essentiae et existentiae)*. Escoto no piensa en enseñar una producción de las ideas *in esse essentiae*, todavía menos *in esse existentiae* (cf. n. 255). No es «herético» en el sentido que le reprocha Guillermo de ALNWICK (ibíd.: 124). Cf. GILSON, 1952: 284, n. 2. Pero anticipa la dialéctica hegeliana, que es también una gnosis unívoca, con la diferencia de que no hay en ella tres momentos (absoluto de la intelección de Dios por sí mismo, producción de las ideas *in esse intelligibili*, creación de las cosas *in esse reali*), sino dos solamente (conciencia abstracta del sujeto en sí, objetivación del sujeto para sí, es decir, conciencia del sujeto en su realidad), el *esse intelligibile* (o *intellectum*) y el *esse reale*, bien distinguido en el modelo escotista, identificada finalmente (teleológicamente) en la manifestación histórica del sujeto.

[284] Lychetus, por ejemplo, para salvar a Escoto de las críticas ockhamistas, que no ven en el *esse intelligibile* más que una denominación extrínseca de la criatura (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 43, q. 2, IV, 646), introduce un momento suplementario en el proceso de las ideas, a saber, un *esse cognitum* en acto de la criatura concebido como una denominación extrínseca posterior al acto de intelección divina, momento distinto formalmente del *esse intelligibile* de la criatura, posterior *simpliciter* al acto de intelección divino considerado en sí, pero anterior a este acto en tanto que termina en él (LYCHETUS, 1983: *Comm.*, 1 S, dist. 43, q. un., nn. 12-13, X, 739-740). Se mide en este ejemplo el grado de sutileza que atesoran los escotistas modernos en su comentario.

de vista del conocimiento; ambos rechazan las procesiones divinas que proponen los metafísicos de tipo gnóstico, tales en la Edad Media como las del Maestro Eckhart y, según una cierta relación, Duns Escoto.

Esta doctrina de la denominación extrínseca permite dar su sentido ockhamista a todas las fórmulas que significan *de virtute sermonis* la inmanencia de la idea en Dios [285]. Si la idea es la criatura exterior como cosa existente conocida según una denominación extrínseca, decir que es *objective* en Dios significa decir que está en Dios como el objeto que termina el conocimiento está en el conocimiento, o como el término producido por la acción práctica está en esta acción. Al ser la operación voluntaria de Dios *ex natura rei* idéntica a la intelección divina, se comprende mejor toda la insistencia que pone Ockham en subrayar que las ideas están en el intelecto divino y no en la esencia divina [286].

6. La idea como *esse intellectum* de la criatura distinto de su *esse intelligibile*

Así reaparecía el vínculo de la doctrina de la idea como objeto terminativo con la noción de una *notitia intuitiva rei non existentis*. El objeto terminativo es, en sentido propio, lo que es conocido; es el término, no el principio de la intelección. Ockham ha repetido a menudo que la cosa creada no podría ser el principio de la intelección divina [287], del mismo modo que, de una manera general, el objeto por sí no mueve la potencia que lo aprehende [288]. Aplica este principio noético general con la mayor consecuencia. Para él, la esencia divina no es el principio motivo de la intelección divina, pues ésta conoce *ex natura rei* todos sus objetos: «porque Dios es Dios, conoce todo lo que conoce» [289]. Asimismo, como se ha dicho, el conocimiento divino de la criatura es independiente de su existencia, del mismo modo que el conocimiento divino de la criatura es dicho ahora independiente de su *esse intelligibile*.

---

[285] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 488, 493, 497, 503; dist. 36, q. un., IV, 533-535, 541; y todos los pasajes citados más abajo, donde se habla del conocimiento absoluto por Dios de una criatura que no existe, y de la cual, por consiguiente, el *esse intelligibile* no existe.

[286] Ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 2, II, 54-55; 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 497; 1 S, dist. 36, q. un., IV, 541.

[287] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 3, IV, 456.

[288] Ibíd.: 458; a. 2, IV, 441.

[289] Ibíd.: q. 5, 506.

Las expresiones que utiliza Ockham para significar esta situación son a primera vista extrañas, como ésta: «que el *esse intelligibile* de la criatura sea o no sea, no por ello deja de ser inteligida por Dios» [290]. Para comprenderlo, es preciso recordar que el *esse intelligibile* de la criatura no tiene más realidad que la de la criatura misma: «el *esse intelligibile* de la piedra no puede ser real si la piedra no es real» [291]; «el *esse intelligibile* no conviene a las criaturas de manera igualmente perfecta cuando no son y cuando son, porque cuando las criaturas son, entonces [su *esse intelligibile*] es realmente idéntico a la criatura, o al menos le conviene realmente y *a parte rei;* cuando no son, [su *esse intelligibile*] no es idéntico realmente a las criaturas, ni le conviene realmente, pues ni una ni otra son algo real» [292]. Es necesario añadir, según la observación hecha más arriba, que sólo propiamente hablando el *esse intelligibile* de la criatura es idéntico a ésta, mientras que el *esse intellectum* se distingue de ella como una denominación extrínseca se distingue de lo que es denominado por ella. Lo que se dice aquí por Ockham (de una manera algo confusa) sobre la identidad fundamental del *esse intelligibile* con la criatura existente, y del *esse intellectum* como denominación extrínseca que afecta formalmente a la cosa exterior conocida por el acto de conocimiento, corresponde perfectamente a lo que un aristotélico podría decir. A esta realidad metafísica, Ockham prefiere sin embargo darle la forma terminista de su definición nominal de la idea. La idea es, pues, en la perspectiva presente un término connotativo que significa *in recto* la cosa en tanto que inteligible solamente, *in obliquo* el *esse intellectum* de esta cosa en tanto que denominación extrínseca que le adviene por la intelección divina, y por consiguiente *in obliquo* también la intelección divina misma [293].

Pero hay que precisar. Pues la situación es diferente si la criatura inteligida por Dios existe o no. Si existe, su *esse intelligibile* significado *in recto* por el término connotativo *idea* existe también; ella misma es inteligida por Dios, y su *esse intellectum*, significado *in obliquo* por el término *idea* no es más que una denominación extrínseca que la afecta como un accidente de razón. Si no existe, su *esse intelligibile* no existe tampoco, lo que no impide que sea inteligida en acto por Dios,

---

[290] Ibíd.: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 560.

[291] Ibíd.: 550.

[292] Ibíd.: 559.

[293] Esta es la explicitación de la definición tripartita de OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 490.

pero no se puede pretender entonces, sin caer en una paradoja, que se diga inteligida en denominación extrínseca, a menos que se diga que, puesto que Dios la intelige, es decir, que es inteligida por él incluso aunque no exista, su *esse intellectum* puede ser concebido como denominación extrínseca de razón afectando a una criatura que no existe. Proposición que sería una explicitación extrema de la noción de una *notitia intuitiva rei non existentis*.

Ockham trata de esta dificultad al responder a las objeciones de Guillermo de Alnwick. Guillermo de Alnwick, como consecuencia de su teoría del *esse intelligibile* subsistente realmente en Dios absolutamente de la criatura inteligida, podía afirmar que «el *esse intelligibile* de las criaturas conviene de una manera igualmente perfecta a todas las criaturas, cuando no son como cuando son, pues Dios intelige las criaturas de manera igualmente perfecta, [sean o no sean]» [294]. Pero Ockham no admite un *esse intelligibile* de la criatura en la intelección divina, incluso aunque fuera idéntico a esta intelección. Responde, pues, distinguiendo un *esse intelligibile* que pertenece a las criaturas *a parte rei* y un *esse intelligibile* que pertenece a las criaturas por el intelecto, al componer el predicado con su sujeto. En el primer caso no es cierto decir que el *esse intelligibile* pertenece a las criaturas de manera igualmente perfecta cuando no son y cuando son. Pues cuando no son, el *esse intelligibile* no les pertenece realmente, y cuando son, el *esse intelligibile* les pertenece *ex parte rei*. Por el contrario, en el segundo caso, la proposición «el *esse intelligibile* pertenece a las criaturas por el intelecto divino», no permite decir que este *esse intelligibile* sea alguna cualidad, algún *esse* de las criaturas como resultado de la intelección divina. Es simplemente otra manera de decir que las criaturas son inteligidas por Dios, es decir, que Dios las intelige en acto. Se puede admitir desde este punto de vista que el *esse intelligibile* pertenece a las criaturas tan perfectamente cuando son, como cuando no son. Pues, «esto es como decir: la criatura es inteligida por Dios tan perfectamente cuando es, como cuando no es» [295], esto es: Dios conoce la criatura

[294] ALNWICK, 1937: q. 2, 37, citado en OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 529.

[295] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 559. La argumentación de Ockham deja entender aparentemente que el intelecto divino intelige la criatura (independientemente de su existencia o de su no existencia), al articular su conocimiento predicativamente. Evidentemente no es así, en la medida en que para Ockham la intelección divina es un acto de simple inteligencia (ibid.: 1 S, dist. 39, IV, 592), y, en tanto que no hay ideas divinas, inteligidas en denominación extrínseca en el intelecto divino, susceptibles, como en Escoto, de ser compuestas según sus relaciones de componibilidad.

tan perfectamente cuando es como cuando no es. En el caso de la intelección divina, como en el caso de la intelección humana, el acto del intelecto no es en nada causado ni movido por la cosa que es su objeto, y es esta situación de principio la que Ockham ilustra por la noción paradójica de una *notitia intuitiva rei non existentis*.

Así se explican las incertidumbres aparentes de los textos de Ockham, que parecen confundir *esse intellectum* y *esse intelligibile*. Es correcto decir: «el conocimiento divino puede ser sin el *esse cognitum* de la criatura, [...] puesto que este *esse cognitum* es, bien la criatura misma, bien su *esse existere*» [296], si se comprende el *esse cognitum* como el *esse intelligibile* de la criatura existente realmente, y no como el *esse cognitum* en acto según la denominación extrínseca que confiere a la criatura conocida el acto de conocimiento divino. Asimismo, en la fórmula: «es posible que el conocimiento sea, aunque el *esse cognitum* de lo que es conocido por este conocimiento no sea» [297], es preciso proceder a la misma distinción. En los dos casos resulta manifiesto que Ockham toma el término *esse cognitum* por el término *esse intelligibile*, y que sus fórmulas correctamente explicitadas expresan una posibilidad esencial que se realiza en particular antes de la creación del mundo. En este momento, por así hablar, estas proposiciones: «el conocimiento de la criatura es», y «el *esse cognitum* de la criatura no es», eran compatibles porque, antes de la creación del mundo, el *esse reale* de la criatura no existía, al igual que su *esse cognitum* [298], comprendido en el sentido de *esse intelligibile*, pues en ese momento la criatura inteligida no era nada, aunque fuera inteligida. Y si se comprende el *esse cognitum* en el sentido de la denominación extrínseca que afecta a la criatura por mor de la intelección divina, los propios textos de Ockham se verifican también, «pues antes de la creación del mundo, el *esse cognitum* de la criatura no era, porque entonces el *esse* de la criatura no era», y en tanto que la criatura, no siendo, no solamente no era inteligible, sino que no podía tampoco ser llamada inteligida en denominación extrínseca [299].

Así pues, es necesario concluir al término de esta polémica: de manera general, esta consecuencia no vale en todos los casos: «la criatura es conocida por Dios, luego la criatura conocida es», el tér-

[296] Ibíd.: 556.
[297] Ibíd.: 553.
[298] Ibíd.: 553, 556.
[299] Ibíd.

mino «criatura conocida» puede designar tanto la criatura conocida como idea inteligida en denominación intrínseca (Escoto), como la criatura según su *esse intelligibile* de cosa realmente existente, o en fin, como la criatura realmente existente y según su *esse cognitum* en denominación extrínseca. Al no ser el objeto causa por sí de la intelección, no se puede, en efecto, inducir de la proposición «la cosa es conocida», la proposición «la cosa conocida es». Esta conclusión se explicita de tres maneras.

1) «Antes de» y «después de» la creación del mundo, esta consecuencia no es válida: «la criatura es conocida por Dios, luego el *esse cognitum* de la criatura, [es decir, la idea concebida a la manera escotista como un *esse objective* dicho inteligido en Dios en denominación intrínseca], es».

2) «Después de» la creación del mundo, esta consecuencia es válida: «la criatura es conocida por Dios, luego el *esse intelligibile* de la criatura [concebida en su existencia real] es», del mismo modo que ésta: «la criatura es conocida por Dios, luego el *esse cognitum* [concebido como un *esse objective* dicho inteligido en denominación extrínseca], es».

3) «Antes de» la creación, esta consecuencia no es válida: «la criatura es conocida por Dios, luego el *esse intelligibile* de la criatura [concebida en su existencia real] es»; tampoco ésta: «la criatura es conocida por Dios, luego el *esse cognitum* de la criatura [concebido como un *esse objective* dicho inteligido en denominación extrínseca], es», a menos que se admita la noción extrema de un *esse intellectum*, denominación extrínseca que afecta a una criatura que no existe, proposición que el propio Ockham no ha formulado, lo cual no es contrario a sus principios, aunque poco conforme al uso.

La argumentación puede parecer sofisticada, y lo es, en efecto, pero le resulta necesaria a Ockham para responder completamente a Guillermo de Alnwick y a los defensores del *esse objectivum* de la criatura conocida por el intelecto divino. Deja entender, sin embargo, de la manera más evidente: la identidad fundamental del *esse intelligibile* y de la criatura existente, la función del *esse intellectum* como denominación extrínseca, la función estructural que desempeña aquí de nuevo la noción de *notitia intuitiva rei non existentis*, y el vínculo de todos estos temas eminentemente ockhamistas. La crítica rigurosa a la cual somete el pensamiento de Guillermo de Alnwick manifiesta cuán sistemáticamente lleva a cabo Ockham en el curso de todos sus análisis la

misma noción de la ciencia divina que había elaborado a partir de su noética general. La metafísica ockhamista de la idea no aporta ningún elemento doctrinal nuevo. Reviste simplemente el mismo tema con fórmulas múltiples y originales, según el contexto polémico o apologético en el cual se desarrolla.

7. Interpretaciones nuevas de algunos temas antiguos

Las últimas conclusiones permiten a Ockham resolver algunas dificultades de escuela sin apartarse de las fórmulas comúnmente recibidas. Así, la noción de *esse objective in Deo* le permite mantener que las perfecciones de las criaturas están contenidas en Dios, y que se distinguen entre sí y con respecto a la esencia divina. El tratado de 1 S, dist. 36, que desarrolla la crítica del *esse intelligibile*, está consagrado a esta cuestión. Su longitud atestigua la importancia que le otorga Ockham.

Del mismo modo, Ockham puede en lo sucesivo afirmar, según sus propios principios y según las mismas fórmulas que las de sus predecesores, que las ideas están necesariamente en Dios, mientras que las cosas ideadas *(ideatae)* existen sólo de manera contingente. La idea, en tanto que es la criatura significada *in obliquo* como conocida por Dios, es en efecto necesariamente inteligida porque Dios es Dios, pero, en tanto que es la cosa creada misma significada *in recto*, es contingente [300]. En este sentido igualmente, «las ideas fueron de toda eternidad en Dios, pero no fueron de toda eternidad existentes actualmente» [301]. Lo que permite a Ockham contradecir a San Agustín (dando una interpretación verbalmente conforme a una sentencia suya), pues puede conceder, desde su punto de vista, que las ideas nacen y perecen, puesto que son las criaturas mismas las que nacen y mueren, y al mismo tiempo estar de acuerdo, según el espíritu del Bienaventurado Agustín, en que no nacen ni perecen ya que son inteligidas siempre y durante toda la eternidad [302]. Y las ideas son verdaderas, como dijo San Agustín, en tanto que verdaderamente inteligidas [303], pues el intelecto humano que las conoce puede atribuirles verdaderamente este predicado, es decir, la denominación extrínseca de *esse cognitum*.

---

[300] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 500.
[301] Ibíd.: 501.
[302] Ibíd.: 495, 504-505.
[303] Ibíd.: 499-500.

Finalmente, es posible comprender que Dios intelige necesaria e inmutablemente las cosas cambiantes y contingentes. Se puede decir de él que es primeramente no cognoscente y enseguida cognoscente, pues tales contradicciones no se resuelven por un cambio en Dios, sino en la criatura [304]. La intelección actual y perfectamente una de Dios no cambia pues cuando una cosa, así como su *esse intelligibile*, comienzan a ser *de novo*. Y por esta razón Dios puede conocer más que lo que conoce, sin que su ciencia aumente [305]; su conocimiento de los futuros contingentes es necesario en sí mismo, en la medida en que «en Dios hay un único conocimiento de los complejos e incomplejos, de los necesarios y los contingentes, y de toda cosa imaginable en general», así como es contingente con respecto a los futuros contingentes [306], de la misma manera que la idea, en tanto que significa *in obliquo* la intelección divina, es necesaria, mientras que significando *in recto* la cosa creada misma, es contingente [307]. Sobre la cuestión de saber de qué hay idea (cuestión clásica en todos los medievales), Ockham puede, en fin, responder a la vez según los principios de su metafísica y de su noética. Siendo la idea la cosa creada conocida por Dios, Dios conoce todo lo que existe o puede existir sin contradicción, a saber, toda cosa absoluta y positiva. Hay así idea, es decir, existen las cosas singulares, las partes integrantes y esenciales de éstas, la materia y la forma por ejemplo, pero no las especies, los géneros, ni todo lo que es dicho negativa y privativamente (el mal o la culpa). De manera aproximativa, Ockham repite también lo que sus predecesores decían, pero se adivinan sin dificultad las diferencias metafísicas que le separan de ellos [308].

8. La idea como ejemplar divino

a) *La idea es causa ejemplar de sí*

Queda el último aspecto de la idea ockhamista: su función de ejemplar de la producción divina. Es un viejo tema desde Platón y particularmente caro a los pensadores medievales que se proclaman agustinianos. Las ideas son, en efecto, las formas separadas de las cosas que

[304] Ibíd.: 1 S, dist. 39, IV, 591.
[305] Formulación de la cuestión, ibíd.: 588, 592.
[306] Ibíd.: 1 S, dist. 38, q. un., IV, 587.
[307] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 500.
[308] Ibíd.: 493.

determinan. Esta separación les permite ser medida y regla, es decir, ejemplar de lo que es formado según ellas. En este punto, todos los autores medievales están de acuerdo con San Agustín y Dionisio [309]. Es así como comprenden que la criatura pueda participar de la esencia divina y realizar lo que la Escritura dice sobre la relación que liga a la criatura con su creador: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, [...] Dios crea al hombre a su imagen, [...] Dios vio todo lo que había hecho y era muy bueno» [310]. Por la idea divina se produce la similitud participativa de la criatura con su creador. He aquí pues el efecto de la causalidad ejemplar ejercida por la idea divina sobre la criatura. Es complementario a su función de similitud inteligible.

Es posible interpretar esta relación de manera muy diferente. Santo Tomás la entiende como una participación inmediata en la perfección eminente de la esencia divina conocida sustancialmente como imitable absolutamente [311], participación que, sin embargo, no implica una similitud de naturaleza, sino una similitud *secundum repraesentationem tantum* [312]. Duns Escoto expresa la misma distinción según su estructura de pensamiento propia, cuando muestra que, siendo la idea constituida *in esse intelligibili* por el intelecto divino, la criatura que participa de la idea participa, por lo mismo, de la esencia divina en tanto que la esencia divina es el ejemplar de la verdad ideal [313]. Bajo la variedad de las doctrinas se vislumbra la misma convicción fundamental:

---

[309] BONAVENTURA, 1934: 1 S, dist. 35, art. un., q. 1, argumento de; AQUINO, 1951: 1, q. 15, a. 3; AQUINO, 1931: *De veritate*, q. 3, a. 1; ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 3, p. 1, q. 4, nn. 258, 261 ss., III, 156-160; 1 S, dist. 35, q. un., nn. 27, 38-39, VI, 256, 260-261; ibíd.: *RP*, 1 dist. 36, q. 2, nn. 26, 29; q. 4, núm. 20, XXII, 442, 443, 455.

[310] *Génesis*, 1. Aunque este texto no diga que el firmamento, las plantas y los animales son los creados a imagen de Dios, lo implica, sin embargo, en la medida en que la bondad de la criatura como tal sigue la participación inmediata en la perfección del Creador. Y la Escritura dice precisamente que la luz y todas las demás criaturas son buenas.

[311] *«Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio»* (AQUINO, 1951: 1., q. 14, a. 6).

[312] AQUINO, 1931: *De veritate*, q. 3, a. 5, ad 2. Luego en la noción de idea no se requiere que la cosa creada sea producida a semejanza de la idea en tanto que es entitativamente idéntica a la esencia divina, sino que es suficiente que sea similar a la idea en tanto que es la esencia divina misma considerada como sustancialmente conocida por sí misma, analógicamente significada como *species* expresa, es decir bajo el aspecto de la imitabilidad divina. Este texto no podría ser así interpretado de ninguna manera, en el sentido de la *repraesentatio* y del *esse objectivum* escotistas. Cf. estudio tercero, y SANTO TOMÁS, 1931: In 1^{am}, q. 15, disp. 21, a. 1, 2, t. II, 544 b, 552 b.

[313] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 3, p. 1, q. 4, nn. 261 ss., III, 160; *RP*, 1, dist. 36, *passim*.

la creación divina transmite a las criaturas alguna participación de la esencia divina.

Si, no obstante, la idea divina se reduce a no ser más que la cosa creada misma, conocida como objeto terminante de la intelección divina, nada puede subsistir de esta doctrina. Hecho curioso, Ockham recuerda aquí que Platón rechazaba identificar las ideas con la esencia divina y que veía en ellas algunas realidades distintas de Dios, conocidas por Él como ejemplares de su producción. Así, Platón ya excluía a la criatura también la posibilidad de participar inmediatamente de la esencia divina. Ockham considera esta coincidencia como un «signo» que atestigua la verdad de su posición [314].

Aunque esta coincidencia no sea más que verbal, Ockham se sitúa en el deber de desarrollarla mostrando cómo la idea, tal y como él la concibe, desempeña la función de ejemplar de la producción divina. Este papel es, según él, la única razón para plantear la idea divina. Habiendo eliminado la identidad de la idea con la esencia divina, habiendo rechazado la idea como *species* inteligible, como acto de intelección, como relación de imitabilidad y como similitud representativa, concluye que «las ideas deben ser planteadas solamente *(praecise)* con el fin de ser ciertos ejemplares hacia los cuales el intelecto divino mira y produce las criaturas» [315]. La función ejemplar de la idea funda así el carácter razonable de la operación divina, pues, si Dios no conociese lo que puede producir *(suum producibile),* procedería como un ignorante irracional [316]. Actuar razonablemente es actuar *per ideam,* es decir, según un ejemplar.

Es necesario observar el trabajo de un artesano *(artifex).* Puede considerar una casa como la idea y el ejemplar de otra casa, y producir ésta sobre el modelo de aquélla y su semejanza. En este caso, se trata de una cosa existente que el artesano reconoce como el ejemplar exterior de su producción *(exemplar extra).* Ocurre lo mismo para el caso en el que no hay ejemplar exterior y donde el agente inteligente produce sin embargo una casa. ¿Qué es aquí el ejemplar o idea, sino la casa misma a producir, conocida como objeto terminativo, no de la intelección, puesto que la casa a producir no existe todavía y no puede terminar propiamente hablando la intelección del artesano, sino de

[314] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 489-490.
[315] Ibíd.: 492.
[316] Ibíd.: 488.

la producción misma? En el primer caso, la construcción de la casa exige el conocimiento previo de la casa ya existente sobre cuyo modelo la segunda casa va a ser construida. En el segundo caso, la construcción de la casa supone el conocimiento previo de sí misma como ejemplar de sí misma: «si la casa misma *(ipsamet)* en particular era preconocida por el artesano y, si en virtud de ésta el artesano podía producir esta misma casa, la propia casa sería el ejemplar y la idea de sí misma *(exemplar et idea suiipsius)* hacia la cual el artesano podría mirar para producirla en el ser real» [317]. ¿Que problema habría aquí en que lo mismo sea la causa ejemplar de lo mismo, aunque en general, nada sea causa de sí? El artesano actúa, en efecto, de la misma manera en los dos casos: cuando considera una casa ya existente como el ejemplar exterior de su producción, la conoce como un objeto terminativo solamente, y no según una *species* ni un concepto. Hace lo mismo en el segundo caso, con la sola excepción de que la casa que considera como terminativa de su conocimiento no existe, puesto que ha de construirse.

La diferencia es aquí una diferencia de circunstancia a lo más, si no de perfección en el conocimiento, en la medida en que «el artesano que conoce la casa misma que hay que hacer (de tal suerte que ninguna otra concurre en esta construcción que sea similar a la casa a hacer), puede conocer esta casa misma que hay que hacer tan perfectamente, si no más perfectamente que conocería otra casa existente» [318]; pero en ningún caso una diferencia de naturaleza, puesto que, esencialmente, ningún conocimiento está determinado formal ni efectivamente por su objeto, ni depende de él, como a menudo se ha dicho aquí. La razón de la aparición intempestiva de la noción de *causa sui* en este contexto no es otra que la posibilidad noética general de una *notitia intuitiva rei non existentis*, es decir, la definición esencial del conocimiento ockhamista.

Nada es causa de sí, ciertamente, sino que propiamente hablando, según Aristóteles y Ockham, no hay más que cuatro causas, de las cuales la idea no forma parte. Si la idea no es una causa propiamente dicha, nada impide que una cosa pueda ser dicha ejemplar de sí misma. No

[317] Ibíd.: 490.

[318] Ibíd.: 503. La expresión «más perfectamente» es importante. El conocimiento que se produce en el hombre, según su esencia como es creada inmediatamente por Dios, sin el concurso del objeto considerado como su causa eficaz, es más perfecto que el conocimiento considerado como producido por su objeto propio *pro statu isto*.

obstante, se puede extender el sentido de la palabra «causa» a «todo aquello de lo que se presupone su conocimiento para la producción de algo» [319]. Es así como Séneca y los Santos han hablado de la causa ejemplar. Ser causa de esta manera significa para una cosa «ser preconocida de tal manera que, según sí misma, llega a serlo u otra cosa similar a ella, que le sea propio a sí misma y no a otra cosa producible» [320]. Ockham se expresa de manera más simple, sin dejar de ser formal. A la objeción que sostiene que «nada puede ser ejemplar de sí, pues entre el *exemplar* y lo *exemplatum* hay una distinción, luego la cosa producida no es la idea» [321], ofrece en efecto esta respuesta abrupta, que es la única que permite su definición esencial del conocimiento como independiente del objeto: «una cosa puede ser ejemplar de sí misma», «la casa preconocida es ejemplar de sí misma». Esto es válido particularmente de Dios, «pues Dios preconoce las cosas mismas que produce seguidamente *(postea),* y las mira al producir[las]» [322]. Y de una manera todavía más resumida: «la cosa misma que era primeramente idea *(primo idea)* es seguidamente ideada o causada *(postea ideatum vel causatum)*» [323].

Es interesante destacar las críticas que dirigen a esta posición de Ockham dos grandes representantes modernos del pensamiento medieval: Juan de Santo Tomás y Francisco Suárez. Para Juan de Santo Tomás, la cosa en tanto que conocida según una denominación extrínseca no es la idea [324]; es *ideata* y *formata*, o al menos *ideabilis* y *formabilis* por la idea que es *ideans, formas et exemplans* [325]. En este sentido, la criatura, en tanto que *forma inspecta ad cuius instar formatur creatura,* puede ser causa ejemplar de la criatura en el ser real, pues una es perfectamente distinta de la otra, como la esencia divina absolutamente participable es distinta de la criatura; y no hay necesidad de fundar

[319] Ibíd.: 501. Esta definición es válida también para la causa final, cuya aprehensión se requiere para la realización del efecto, en la medida en que «lo que es especial en la causa final es que pueda causar cuando no está» (OCKHAM, 1967: *Quodl.*, 4, q. 1, OT, IX, 294). También, «es necesario generalmente que, para que el fin tenga la causalidad de la causa final, sea preconocida y querida primeramente» (OCKHAM, 1967: *Quaestiones variae*, q. 4, VIII, 152).

[320] Ibíd.: 501.

[321] Ibíd.: 496.

[322] Ibíd.: 503-504.

[323] Ibíd.: 501, acomodación de la objeción citada.

[324] SANTO TOMÁS, 1948: *Phil. nat.*, 1. q. 11, a. 3, p. 241 a; SANTO TOMÁS, 1931: In 1^{am}, q. 15, disp. 21, a. 1, t. II, 535.

[325] Ibíd.: 547 a, 550 b, 553 a-b.

de otra manera la distinción de la idea con respecto de lo ideado, como, por ejemplo, a fin de evitar la contradicción manifiesta de la noción de causa ejemplar de sí, reduciendo la idea al concepto formal del pensamiento divino. La idea, en efecto, según Juan de Santo Tomás, es una forma que es causa ejemplar de la criatura *(exemplando),* y no una forma que dirige activamente la operación productora *(dirigendo)* [326]. Hay aquí una crítica encubierta a Suárez. Éste, para evitar la noción de idea causa de sí, descarta la posición tomista, para la cual la idea es la esencia divina participable [327], y la posición ockhamista, para la que la idea es un concepto objetivo, es decir, la *res ut directe concepta,* conocida según una denominación extrínseca [328]. Reprocha a las dos posiciones el admitir que la idea es, en tanto que conocida *objective*, causa ejemplar de sí. Ahora bien, para él, la criatura como conocida no es la idea (la cual, por sí misma, es una *vera res in Deo intrinsece et formaliter* [329]), no consiste en imitar *(imitanda),* como la idea, sino en hacer *(facienda)* [330]. Si la idea debe ser imitada, no debe serlo más que bajo la forma del concepto formal del conocimiento divino [331], es decir, bajo la forma de la ciencia divina misma [332].

---

[326] Ibíd.: 549 b-550 a, 553 a-b.

[327] SUÁREZ, 1965: 25, sect. 1, núm. 16.

[328] Ibíd.: nn. 7, 13, 28. Suárez rechaza también la idea escotista concebida como la criatura mediatamente conocida en un *esse intellectum* distinto formalmente a la vez de la esencia divina y de la cosa inteligida.

[329] Ibíd.: núm. 26.

[330] Ibíd.: núm. 28.

[331] Ibíd.: núm. 26.

[332] Ibíd.: núm. 42. La introducción de las nociones de concepto formal y concepto objetivo, que desempeñarán un papel semejante en la filosofía moderna, complican singularmente el análisis. La idea ockhamista como criatura conocida terminativamente según una denominación extrínseca es, desde este punto de vista, un concepto objetivo (para Descartes, la idea es como tal un concepto objetivo creado e intrínsecamente conocido). Oponiéndose a Ockham, Suárez y Juan de Santo Tomás conciben la idea como el concepto formal del intelecto divino: concepto formal para Suárez que se identifica con la ciencia divina misma, es decir, con un atributo realmente existente en Dios, conocido por consiguiente en un acto de cuasirreflexión; concepto formal para Juan de Santo Tomás, considerado como el pensamiento divino mismo, expresando y formando la idea como el aspecto de imitabilidad divina conocido intrínsecamente y directamente en la esencia divina. Santo Tomás va, sin embargo, un poco deprisa en su tarea al asimilar pura y simplemente la posición de Escoto y de Ockham.

b) Credo in unum Deum omnipotentem

La observación del trabajo del artesano es rica en enseñanzas. Pone de manifiesto que, en tanto que Dios es productor omnipotente de todas las cosas, las preconoce como ejemplares de su creación, incluso aunque no existan. En efecto, por su omnipotencia, Dios conoce intuitivamente una cosa que no es idéntica a él de ninguna manera, que no es una cosa real, sino una cosa que puede ser real, y es según esta cosa, que ve como su objeto propio en el mismo sentido y en el mismo instante de eternidad que la esencia divina, que procede a su creación [333]. El vínculo estructural de la noción de una *notitia intuitiva rei non existentis* con la de la omnipotencia divina reaparece aquí, esta vez en su significación primera y definitiva.

La noción de la potencia absoluta de Dios ha sido primeramente llevada a cabo a título de hipótesis epistemológica para mostrar que el conocimiento humano puede no ser especificado formalmente ni causado efectivamente por su objeto aparentemente inmediato, sino que Dios, en tanto que causa inmediata y total de todas las cosas, puede sustituir a la eficiencia del objeto para causar en el intelecto humano un conocimiento verdadero y legítimo de la cosa, *sive res sit sive res non sit*. Permitía así, radicalizando y universalizando la negación de la causalidad del medio en las cosas creadas, elaborar una definición del conocimiento despojada de todo intermediario intencional, inteligible o aparente, e independiente absolutamente del objeto mismo. Un conocimiento así concebido es el que podía ser desde entonces atribuido a Dios.

La hipótesis *de potentia absoluta dei* que presidía epistemológicamente la elaboración de la definición del conocimiento, aparece ahora en su verdad metafísica como la razón misma del conocimiento de las cosas por Dios. La criatura es, en efecto, junto a la esencia divina, el objeto por sí de la intelección de Dios en tanto que es el término por sí de su omnipotencia creadora. Dios es inteligente *ex natura rei*; el objeto de su intelección es *ex natura rei* su esencia misma y la criatura que puede producir su omnipotencia. Conoce la criatura porque es un agente, ciertamente inteligente, pero no porque formalmente es inteligente, ni porque aprehendiese su esencia como absolutamente participable

[333] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 506.

(Tomás) o constituida relativamente según el *esse intelligibile* de las ideas divinas (Escoto). En otros términos, hay cosas creadas, no porque la esencia divina, conociéndose y amándose como eminentemente perfecta, se propague desde sí misma por la creación omnipotente de las cosas que participan inmediatamente de su perfección (Tomás), ni porque la omnipotencia de la voluntad divina produzca en el ser real la posibilidad de ideas que expresen la verdad de la esencia divina (Escoto). Hay criaturas porque Dios las produce, y Dios conoce las criaturas porque puede producirlas. Ockham lo dice explícitamente: «las ideas de todas las cosas están en Dios, lo que significa que Dios es la causa eficiente de todas las cosas» [334]. La definición de la idea elaborada hasta aquí no es, pues, suficiente. Es necesario precisarla y darle su sesgo formal definitivo. La idea no es ya la criatura en tanto que conocida, sino la criatura en tanto que producible: «las ideas están en Dios de una manera objetiva solamente en tanto que conocidas por él, porque son las cosas mismas producibles por Dios» [335]. Por otra parte, cuando Dios preconoce la criatura producible, esta misma es verdaderamente idea: *cum dues ipsammet creaturam producibilem praecognoscat, ipsamet vere erit idea* [336].

Pero esto no basta todavía para hacer comprender hasta dónde llega el pensamiento ockhamista. La fórmula: «hay criaturas porque Dios las produce, y Dios conoce las criaturas porque puede producirlas», después de todo, puede ser aceptada *sicut verba sonant* por todos los grandes maestros del siglo XIII. En la intención de Ockham dice sin embargo mucho más (o más bien, mucho menos) de lo que éstos piensan poder hacerle decir.

Dios produce las criaturas, las intelige porque es inteligente, pero las intelige en tanto que las produce: *illas aspicit in producendo* [337]. No a la inversa: no las produce porque, ni en tanto que, las intelige. ¿Por qué? Si la idea no es definida por la esencia divina conocida sustancialmente como participable infinitamente (Tomás), si no es al menos concebida como la constitución *in esse intelligibili* de la verdad de la esencia divina (Escoto), *Dios no produce lo que intelige, intelige lo que produce*. Lo que produce es la criatura en su ser real; es, pues, la criatura en tanto que producible, puesto que no ha de ser producida de he-

[334] Ibíd.: 503. Cf. ibíd.: q. 2, IV, 441.
[335] Ibíd.: q. 5, IV, 493.
[336] Ibíd.: 489.
[337] Ibíd.: 504.

cho para ser conocida, lo que el intelecto divino conoce como su objeto terminativo propio, además de la esencia divina que le es idéntica de todas las maneras. De ahí la extraordinaria conclusión por la cual se finaliza el tratado ockhamista de la idea: «Dios no tiene necesidad de nada más que de él, pues no requiere nada para actuar. De ahí que Dios no tenga necesidad de ideas [en tanto que serían las criaturas *in esse reali* o *in esse objectivo*] para actuar, [...] sólo se requiere [para que actúe] el conocimiento de las ideas mismas [en tanto que son conocidas independientemente de su existencia o de su no existencia], conocimiento que es Dios mismo de todas las maneras» [338]. Dios no tiene necesidad de las ideas en tanto que *esse intelligibile* distinto absolutamente de las criaturas, pues las ideas así concebidas no son nada en efecto. Tiene necesidad, sin embargo, del *esse intellectum*, denominación extrínseca independiente de su existencia y de su no existencia, que afecta formalmente a las criaturas en tanto que producibles solamente. ¿Qué si no es decir que Dios no considera ninguna «regla» de sabiduría en su creación, ni la de la perfección infinita de su esencia absolutamente participable y sustancialmente amada, ni la de su verdad esencial constituida en ideas inteligibles? Su creación, sin embargo, no está liberada al azar, puesto que está ligada al principio de no-contradicción, principio primero de toda posibilidad ontológica inteligible para el espíritu humano. Todos los comentaristas se apoyan en esta tranquilizadora declaración, sin sopesar generalmente su sentido profundo [339].

Queda aún un paso que dar, pues la producción divina no es otra que la voluntad divina en acto [340]. Es necesario decir esto, que abre, *sicut sonat*, vastas perspectivas, y de las cuales nuestro tiempo no ha terminado de probar sus consecuencias: *Dios no quiere lo que intelige, intelige lo que quiere* [341]. Toda la doctrina moral de Ockham, y más allá de Ockham, toda la filosofía moderna, ética, jurídica y política, parte

---

[338] Ibíd.: 506.

[339] Cf. estudio quinto; OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 20, q. un., IV, p. 34; dist. 42, q. un., IV, 611, n. 1; ibíd.: *Quodl.*, 2, q. 9, OT, IX, pp. 154-155; 4, q. 10, 346.

[340] Ibíd.: 1 S, dist. 45, q. un., IV, 664, 668.

[341] Fórmula que puede entenderse en varios sentidos, diferentemente «voluntarista»: *a)* Dios no intelige más que lo que determina como verdadero por su decreto voluntario (es la doctrina escotista de los futuros contingentes, cartesiana de las ideas en general); *b)* Dios no es toda-ciencia, limita su ciencia sólo a lo que quiere saber, es decir, a lo que quiere producir (ésta es la doctrina de libertad divina de Charles Secrétan), Para todos estos puntos, cf. estudio sexto.

desde ahí. El bien no es querido porque es bueno y reconocido como tal: es bueno porque es querido. Si el amor de Dios y del prójimo son reconocidos como el fin de la voluntad humana, no es porque sean el bien propiamente deseado por ella (según el orden de amor providencial), sino porque son impuestos absolutamente, en la indiferencia total de la voluntad divina, como una ley a priori, universal y obligatoria, pero absolutamente contingente, puesto que *de potentia absoluta* Dios habría podido prescribir una ley contraria. Si la creación divina no es propiamente hablando entregada al azar, está próxima a ser el producto de la arbitrariedad indiferente de la voluntad divina.

He aquí una perspectiva inmensa, la propia del «voluntarismo», del *bonum quia volitum*. Llevará a la filosofía moderna a rechazar definitivamente la noción de causa final (Descartes, Spinoza). No es posible desarrollarla aquí en toda su amplitud. Algunas de las indicaciones siguientes bastarán para presentarla brevemente.

El tema «voluntarista» del *bonum quia volitum* se explicita en Ockham [342] a propósito de la obligación moral impuesta por el precepto divino, la cual por sí sola, y no la bondad intrínseca del acto moral, hace al pecador o al no pecador [343], y el mal no es otra cosa que «hacer algo contrario de lo que se está obligado [por el precepto divino]» [344]. Ockham lo recoge a propósito del acto meritorio, que es tal porque es aceptado por Dios, y no aceptado en tanto que meritorio, es decir, informado por la gracia o la caridad [345]. Lo que significa que una cosa es justa (o buena) porque Dios la hace, y no que Dios la hace porque sea justa (o buena) [346]. La voluntad creada está, pues, obligada por el precepto divino de amar a Dios, y, en tanto que este precepto resulta válido, no puede odiar a Dios de manera moralmente buena [347]. No es porque, por su naturaleza, la voluntad estaría finalizada por su fin, es decir, por lo que le es bueno por sí (en particular por Dios), por lo que el acto de amor con respecto del bien es bueno; sino porque Dios, *de potentia absoluta*, lo ha querido así en toda libertad de indiferencia, e

[342] La expresión *bonum quia volitum* que utiliza Ockham (OCKHAM, 1967: *Quaestiones variae*, q. 8, VIII, 442, 446) es una glosa verbal de la doctrina tomista de la finalización por sí de la voluntad, y no tiene paradójicamente nada de «voluntarista».

[343] OCKHAM, 1967: 4 S, q. 10-11, VII, 195, 198.

[344] Ibíd.: 2 S, q. 3-4, V, 59.

[345] Ibíd.: *Quaestiones variae*, q. 1, VIII, 19.

[346] Ibíd.: 1 S, dist. 43, q. 2, IV, p. 640; 4 S, q. 3-5, VII, 55.

[347] Ibíd.: 2 S, q. 15, V, 353.

incluso habría podido igualmente, *de potentia absoluta*, prescribir lo contrario: «*de potentia absoluta*, [Dios] puede hacer lo contrario con su criatura sin [hacerle] injuria» [348]. Podría, en efecto, causar totalmente el acto de odiarle en la voluntad creada sin entrañar mal moral para ésta, pues él no está obligado a nada [349], y la criatura no es violentada en sus tendencias naturales, puesto que, no finalizada por sí, no está inclinada naturalmente ni al acto de amar, ni al acto de odiar a Dios.

Tal es el «voluntarismo» ockhamista: una doctrina de la voluntad creada no finalizada por sí por el bien, que es el fin al cual, de hecho, *de potentia ordinata*, ordena sus actos propios, pero que no es su fin natural por sí, puesto que le es prescrito por la voluntad divina, la cual hubiera podido igualmente, *de potentia absoluta*, prescribirle un fin contrario. Esta doctrina está presente ya en Duns Escoto, cuando define la voluntad como la sola «causa total de la volición en la voluntad» [350], y el objeto querido, no como fin, ni como causa eficiente propia, sino como simple *causa sine qua non*, es decir, como causa por accidente [351]. Ésta se prolonga hasta Descartes, cuando afirma que la voluntad humana es indiferente, es decir, de suyo no finalizada por el bien al cual de hecho se ordena, si se la considera en el grado más bajo de su libertad, pero no lo es tras haber recibido de Dios «la idea que representa el bien o lo verdadero, lo que es necesario creer, lo que es necesario hacer o lo que es necesario omitir». La voluntad creada habría podido, por ejemplo, odiar a Dios y considerar este acto como su bien si Dios se lo hubiera mandado, pero ya no lo puede, pues Dios *de potentia ordinata* le ha prescrito de hecho el amor de Dios como su bien. La libertad divina es, pues, perfectamente indiferente a «todas las cosas que han sido hechas y se harán siempre» y la razón de la bondad de las criaturas no depende más que «de lo que Dios ha querido así hacer», según una eficiencia absoluta, no finalizada, puramente indiferente y, añade Leibniz, arbitraria [352].

De inmediato, parece que esta doctrina del «voluntarismo» supone necesariamente, por un lado, la reducción de toda causalidad a la causalidad eficiente (causalidad formal y causalidad final siendo real-

[348] Ibíd.: 4 S, q. 3-5, VII, 45.

[349] Ibíd.: 2 S, q. 15, V, 353.

[350] ESCOTO, [1891]: 2 S, dist. 25, q. un., núm. 22, XIII, 221.

[351] Ibíd.: núm. 19, 212; núm. 21, 220.

[352] DESCARTES, [1897]: *Quatrième Meditation*, AT, IX, p. 46; *Résponses aux sixièmes objectiones*, AT, IX, 233, 235-236; *Entretien avec Burman*, AT, V, 160.

mente eficientes y metafóricamente formal o final), por el otro, comporta el rechazo de toda participación de las criaturas a la esencia, a la verdad, a la bondad y a la causalidad sustanciales de Dios [353]. Si una cosa no puede decirse buena más que porque Dios la quiere y la hace, es que Dios no encuentra ningún ser ni ninguna bondad que participe de su ser ni de su bondad. No puede, pues, ni conocerla en la intelección ni amarla en el amor sustanciales que lleva en su propia esencia. Es, en sentido propiamente cartesiano, indiferente a su consideración, y no la conoce determinadamente más que cuando haya decretado en su indiferencia total, quererla y producirla de tal o cual manera [354]. El «voluntarismo» no es, pues, concebible más que en dependencia de una metafísica que elimina toda participación de la criatura al *esse* divino, así como toda finalización de la operación divina respecto de sus criaturas por el amor de Dios a sí mismo. Supone la metafísica de la idea como es presentada aquí, y se ilustra por la tesis muy poco edificante del *odium dei*.

Hay que afirmar una vez más el carácter central de la metafísica de la idea ockhamista. Si Dios, en efecto, no intelige ni ama su esencia como participable al infinito por las criaturas posibles (Tomás), si no constituye objetivamente la verdad de su esencia en ideas (Escoto), nunca las criaturas podrán ser dichas participar de su perfección, ni ser, en este sentido, amadas por él. Jamás Ockham lo pretende de hecho. Su doctrina de la gracia lo manifiesta suficientemente. ¿Acaso podría ser de otra manera? Si la idea no es más que la criatura conocida como objeto terminativo posible de la producción divina, entonces es contenida en Dios en un sentido insólito que Ockham es, sin duda, el único en utilizar [355]. Según la «opinión común de los doctores», las perfecciones, es decir, las cosas creadas, están contenidas en Dios eminentemente, en tanto que idénticas entitativamente a la esencia divina; inteligible y ejemplarmente en tanto que conocidas actualmente en el conocimiento que tiene Dios de su esencia infinitamente perfecta; virtual o causalmente como el efecto está contenido en la virtud de la causa productora [356]. Nada de eso hay en Ockham. Las criaturas y sus perfecciones no

[353] Estos puntos están explicitados con detalle en MURALT, 1990b y 1991.

[354] Cf. estudio sexto, la posición escotista sobre la ciencia de los futuros contingentes.

[355] Sería interesante prolongar estas consideraciones mediante la noción tomista de la existencia de Dios en todas las cosas, la cual implica que Dios «contiene estas cosas en lo que él es» (AQUINO, 1951: 1, q. 8, a. 1, ad 2).

[356] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 524.

están en Dios, ni formal, ni eminente, ni virtualmente, porque Ockham no podía concebir tal inmanencia más que bajo el modo escotista del *esse objectivum, intellectum* o *possibile*. Nada, en consecuencia, «pasa» de Dios a la criatura bajo ningún modo. Santo Tomás negaba que la acción divina fuera transitiva *(transiens)*, puesto que es puramente voluntaria, es decir, inmanente [357]. Lo que no impide, según Santo Tomás, a la criatura participar inmediatamente de la perfección soberana de su creador, ni ser amada por él. Ockham, criticando en este punto a Santo Tomás, muestra que, según un primer punto de vista, la acción divina no se dice transitiva (el principio de actuar permanece en Dios), pero que, según otro punto de vista, puede decirse transitiva (aunque inmanente, la acción divina deja a la criatura fuera de ella, según una existencia exterior absoluta) [358]. La criatura es un absoluto producido por Dios, o al menos producible por él; Dios es otro absoluto, productor y creador. Entre estos dos absolutos no hay ninguna relación real, ni ninguna participación constitutiva de ser, ni ningún amor creador. Coexisten absolutamente *de potentia absoluta dei* como los dos fundamentos absolutos de una relación [359]. El universo cartesiano excluye también toda participación de las cosas a su creador, porque es también el producto de una voluntad indiferente que no ilumina, ni la intelección, ni el amor que Dios conduce a la perfección de su esencia.

No es posible objetar a todo esto que Dios quiere a su criatura como a un fin amado, y que la ama como buena. Ciertamente, Dios quiere a su criatura, en tanto que la produce. Pero ésta no es de ninguna manera amable intrínsecamente. Pues no tiene de suyo ninguna *forma cara inhaerens* y no participa de ninguna manera de la perfección soberanamente amable de la esencia divina, ni por el don natural de la creación, ni por el don sobrenatural de la gracia. La criatura no se dice buena más que en tanto que es producida por la voluntad divina, y «dejada fuera de ella» absolutamente, en todos los sentidos posibles de esta expresión: dotada de una existencia absoluta y abandonada a sí

[357] AQUINO, 1931: *De potentia dei*, q. 3, a. 15, quarta ratio; AQUINO, 1951: 1, q. 45, a. 3.

[358] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 43, q. 1, IV, 628.

[359] Ibid.: 2 S, q. 1, V, 14-16. El término *productio dei* es un término connotativo, es decir, relativo. Significa la esencia divina *in recto* y connota *in obliquo* la criatura. En este sentido, los dos significados de este término son dos absolutos que, como todos los absolutos de una misma relación, coexisten absolutamente. El aparato crítico indica el término *coexistunt*, que es necesario preferir al indicado por los editores: *existunt*. La noción de coexistencia es, en efecto, la noción-clave del ockhamismo.

misma absolutamente. Lo que se ha dicho aquí de la criatura como idea es válido exactamente de la criatura, en tanto que amada por Dios: es amada como fin en el mismo sentido que es conocida como idea, según una denominación extrínseca, en tanto que es el objeto terminativo de la omnipotencia absoluta de Dios [360].

He aquí a lo que conduce la metafísica ockhamista de la idea. La idea no es realmente idéntica a la esencia divina; no es, de ninguna manera, el conocimiento de la criatura en la intelección divina; no es el ejemplar divino por el cual la criatura participa inmediatamente de la perfección de la esencia divina; es la criatura misma como objeto terminativo de la intelección divina, conocida según una denominación extrínseca, en tanto que es producible de manera totalmente contingente, si no arbitraria, por la omnipotencia absoluta de Dios; en pocas palabras, no es una idea en el sentido tradicionalmente recibido de la palabra, ni especulativa, ni práctica, en el sentido propio de estos términos [361].

El cuadro es impresionante, tanto más impresionante cuanto que da constantemente la idea de una interpretación del pensamiento de San Agustín. En realidad, en el punto esencial del pensamiento agustiniano, el de la función ejemplar de la idea, se separa absolutamente, no solamente de la intención, sino también de la letra de San Agustín y de los maestros del siglo XIII. Si en el dominio noético, la deconstrucción de las razones de sus predecesores le basta a Ockham para constituir la razón de su propia doctrina, en el dominio práctico, en compensación, la doctrina de la voluntad, del bien y de la ley revela una inspiración original e irreductible, que no podría explicarse simplemente por la referencia a las tentativas de ciertos autores de finales del siglo XIII, de oponerse al presunto «necesitarismo greco-árabe».

Ockham cree «en un Dios omnipotente», que lanza fuera de sí una criatura sin vínculo participativo con él, salvo una ley impuesta a priori, que en su historia reciente terminará por ser rechazada al ser considerada como arbitraria. Pues esta ley no manifiesta otra cosa que la «libertad» absoluta de un Dios que puede amar u odiar a su criatura

---

[360] *«Sicut Deus intelligendo omnia, ita volendo se vult omnia alia, voluntate complacentiae, no efficaci»* (ibíd.: 2 S, q. 3-4, V, 79). *Sicut verba sonant*, la fórmula puede parecer tomista; el *non efficaci* no permite, sin embargo, la asimilación.

[361] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 6, IV, 508, 513, 522. AQUINO, 1951: 1, q. 15, a. 3; AQUINO, 1931: *De veritate*, q. 3, a. 3; ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 38, q. un., núm. 12, VI, 308; ibíd.: *RP*, 1, dist. 36, q. 4, núm. 7, XXII, 449. Para Escoto, la idea no es práctica, pues no es *dictativa*, sino representativa de lo *operabile* solamente.

indiferentemente, puesto que no contiene en sí ninguna forma, natural ni sobrenatural, que le permita participar de la perfección de su creador [362]. Por primera vez, un teólogo cristiano osa considerar que Dios, el ser primero, eminentemente perfecto, soberanamente amable, infinitamente providente, libra al hombre a lo arbitrario de su omnipotencia, consolándole apenas por la alienación que se impone a sí mismo al vincularse a una potencia ordenada. Algunos concluyeron en una anticipación de las visiones contemporáneas del hombre, arrojado a la nada en la que ek-siste, abandonado al ser del cual no capta el sentido. Nada más extraño al terminismo ockhamista que estos escalofríos imaginarios de angustia metafísica. Sin embargo, la lección ha surtido efecto. No ha suscitado el acto de fe desde el que el franciscano Ockham quería suspender toda teología posible. Ha engendrado, por largo tiempo y en profundidad, el odio a Dios, al que Ockham consideraba como uno de los fines posibles de la vida venturosa: el que Lutero sentirá ante lo arbitrario del *Deus nudus*, tal como teme que se debe comprender tras Ockham. He aquí, en efecto, el único sentido de lo que un comentarista puede llamar una confesión teológica [363].

Esta inspiración determina la evolución de todo el pensamiento ulterior, bien porque la combate abiertamente, bien, lo que resulta más

[362] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 17, q. 1, III, 447, 461, 463; ibíd.: *Quaestiones variae*, q. 1, VIII, p. 19. Ésta es la teología ockhamista de la gracia, cf. MURALT, 1983. Ésta es, como la de Escoto, de un antipelagianismo exagerado, al defender un pelagianismo también evidente. La Reforma no sabrá romper este círculo dialéctico, más que privilegiando absolutamente la primera posición.

[363] Vale la pena comprender el sentido de la conclusión de BANNACH (1975: 233), cuando, después de haber indicado que la idea ockhamista es la criatura misma en el sentido profusamente explicado aquí, escribe: «*wir haben nämlich eine der wenigen Stellen in seinem akademischen Werk vor uns, wo er (i.e. Ockham) schliesslich aufgibt, in strenger Argumentation das Für und Wider abzuwägen und einfach eine theologische confessio ablegt, auch dies ein Indiz, wie wichtig ihm die Sache war*». No hay razón para ver en la metafísica ockhamista de la idea una doctrina particularmente querida para su autor. Es una pieza central del conjunto del pensamiento ockhamista, y «coexiste» de manera perfectamente coherente con el «nominalismo» y el «voluntarismo» de Ockham. La interpretación de K. Bannach manifiesta simplemente que este autor ha creído haber encontrado sólo en Ockham una doctrina medieval de la relación inmediata de Dios con su criatura, lo que le parece la principal adquisición de la teología reformada ulterior. Ignora que Ockham no es el único en defender la inmediatez del creador con respecto a la criatura, sino que Tomás también la sostiene, planteando la causalidad universal de Dios sobre su criatura, sin renunciar no obstante, como Ockham, a ver en la inteligencia y el amor divinos el carácter formalmente constitutivo de la acción divina.

sorprendente, porque la prolonga sin saberlo y la reconstruye según un nuevo orden de razones, por ejemplo invirtiendo la estructura, como hace la Reforma. Hay ahí un desarrollo doctrinal inmenso que mezcla intímamente la herencia escotista y la ockhamista, y del cual el presente estudio no puede más que esbozar sus bases.

VI. LA CRÍTICA NOMINALISTA DEL TÉRMINO «IDEA»

Es necesario recordar la definición terminista del nombre «idea». La idea es un nombre connotativo que significa la criatura misma *in recto*, la criatura misma en tanto que conocida *in obliquo*, y por consiguiente el conocimiento divino *in obliquo* [364]. Esta definición del *quid nominis* de la idea funda, de hecho, lo que ha sido dicho de la denominación extrínseca: si ser conocido no es para la idea más que una denominación extrínseca, es porque el conocimiento divino está connotado solamente, es decir, significado secundariamente. De ahí una inevitable ambigüedad, constantemente presente en los textos de Ockham. El ejemplo más impresionante es la larga distinción 1 S, dist. 36, donde Ockham critica el *esse intelligibile* de Guillermo de Alnwick. El *esse intelligibile*, dice Ockham, no es real más que si la cosa inteligida es real. Fundamentalmente, por consiguiente, el *esse intelligibile* se identifica con la cosa inteligida, considerada absolutamente en su existencia real; pero el *esse intellectum* propiamente dicho, es decir, el hecho de ser inteligido como tal, no puede formalmente ser más que una denominación extrínseca. Esta misma ambigüedad se encuentra en el texto en que Ockham muestra que Dios no tiene necesidad, para actuar, de las ideas, en tanto que éstas son las criaturas existentes en la realidad (precisamente en tanto que las produce), sino «del conocimiento de las ideas, que es Dios de todas las maneras». Lo que viene a decir que Dios, para actuar, tiene necesidad de las ideas en tanto que connotan el *esse intellectum* de las cosas, existan éstas o no, es decir, del *intelligere* divino [365]; pues se ha dicho más arriba que el *esse cognitum* en acto de la criatura es *ex natura rei* el conocimiento mismo de Dios, y, según una denominación extrínseca, un ser de razón que afecta accidentalmente a la criatura en tanto que conocida. Está, en fin, presente en el corazón mismo de la definición nominal de la idea como término con-

[364] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 485, 490.

[365] Ibíd.: 506.

notativo. La idea es, en efecto, un término connotativo, pues, explica Ockham, «la idea es necesariamente [idea] de algún ideal *(idealis)* o ideado *(ideatum)*» [366]. Siendo tal, sabiendo que es la cosa en tanto que conocida según una denominación extrínseca, se comprende que sea causa ejemplar de sí misma: «la cosa que era primeramente *idea*, es seguidamente *ideatum* o *causatum*» [367]. En este texto, Ockham da a entender que la cosa, en tanto que preconocida según una denominación extrínseca, exista o no, es la misma que después es producida realmente y con la cual se identifica fundamentalmente su propio *esse intelligibile* (independiente absolutamente de su *esse intellectum* en el sentido de denominación extrínseca), es decir, que la idea, en tanto que significando *in obliquo* el *esse intellectum* de la criatura, es causa ejemplar de sí misma en tanto que significando *in recto* la criatura en su *esse intelligibile*.

Esta doctrina que recoge *ex parte modi loquendi* todo lo que se ha dicho hasta aquí bajo un modo metafísico, no está perfectamente clara. Le resultan necesarios, al menos, amplios desarrollos para que tome un sentido obvio *de virtute sermonis*. El análisis ockhamista del término connotativo «*creatio*» arroja felizmente una viva luz sobre la cuestión, tanto más que la definición nominal de la idea como criatura conocida ha sido precisada por la definición de la idea como criatura producible. El término «*creatio*» se entiende en dos sentidos: «*creatio actio*» o «*creare*», y «*creatio passio*» o «*creari*». Lo que se dirá de uno será válido correlativamente para el otro, pues «en los relativos que son llamados relativos según la potencia activa y pasiva, o según la causa y el efecto, siempre los correlativos son simultáneos por naturaleza» [368]. Ahora bien, el nombre «*creatio actio*» no dice ninguna relación ni de cosa ni de razón. «No dice o significa nada fuera de la esencia divina, connotando o dando a inteligir la existencia de la criatura, la cual no puede ser de ninguna manera si la esencia divina no se plantea» [369]. Es un nombre que significa varias cosas a la vez. Su «significado total» tiene dos partes, una significada principalmente, la otra connotada, pero no incluye ninguna tercera parte que sería una relación, de la naturaleza que sea. No es preciso, pues, tratar de saber en qué reside este nombre, o al menos su o sus significados, sino lo que es denominado

[366] Ibíd.: 485.
[367] Ibíd.: 501.
[368] Ibíd.: 1 S, dist. 43, q. 2, IV, 648.
[369] Ibíd.: 2 S, q. 1, V, 9.

por él [370]. La respuesta a esta cuestión es que el nombre «*creatio*» denomina principalmente la esencia divina, secundaria y connotativamente la criatura [371], la cual es una apelación relativa, y que, sin embargo, no significa ninguna relación real. Aunque, por otro lado, esta apelación relativa sea una apelación de razón, puesto que es un nombre que sustituye operatoriamente *(supponit)* a lo que significa, no significa tampoco una relación de razón [372]. No obstante, se dice relativa, pues significa, por la unidad de un solo nombre supuesto para el significado principal, dos absolutos: «el nombre *(creatio)* es [un término relativo] a otro, no porque signifique una relación *(respectus)*, sino porque este nombre mismo no significa precisamente *(praecise)* una [cosa]; sino, al mismo tiempo que significa una [cosa], connota otra, y entre estas [cosas] significadas o referidas por este nombre, hay distinción de absolutos y no de relativos» [373]. De ahí que baste una sola fórmula: «el nombre *"productio dei ad extra"* significa la esencia divina y connota la existencia de la criatura» [374]. El *Quodlibet* 7 dice las cosas con la misma claridad: «aunque *"creatio"* sea un nombre relativo, puede, sin embargo, significar y suponer *(supponere)* para cosas absolutas» [375], como el nombre «relación» de una manera general significa, no dos relativos, sino dos absolutos [376]. ¿Hace falta más para poder concluir que esta apelación relativa, que no implica ninguna relación ni de cosa ni de razón, sino dos absolutos, uno *principaliter*, el creador, el otro *connotative* y *secundario*, la criatura, es un «nombre relativo según otra manera de hablar», es decir un nombre connotativo, como lo es el nombre idea [377]?

Lo que acaba de decirse del nombre *«creatio actio»* es válido correlativamente para el nombre *«creatio passio»*. Éste «significa la criatura *principaliter* y Dios *connotative*» [378]. Es también un nombre connotativo como el nombre «idea». Pero, contrariamente al nombre

---

[370] Ibíd.: 9-10.

[371] Ibíd.: 10.

[372] Ibíd.: 13. En abundancia del nombre *creatio* o *creator*, Ockham cita en ejemplos *gubernator, conservator, dominus*.

[373] Ibíd.

[374] Ibíd.: 14.

[375] OCKHAM, 1967: *Quodl.*, 7, q. 1, IX, 706.

[376] *«Similitudo est ipsa duo alba»* (OCKHAM, 1967: 2 S, q. 1, V, p. 9). *«Duo alba suat similitudo»* (ibíd.: *Quodl.*, 6, q. 25, IX, 681).

[377] Ibíd.: 1 S, dis. 35, q. 5, IV, 485.

[378] Ibíd.: 2 S, q. 2, V, 40.

«creatio actio», significa, como el nombre idea, los mismos dos absolutos según el mismo orden de connotación, sin importar la menor relación ni de cosa ni de razón. Lo que dice Ockham de la apelación relativa a propósito del nombre *«creatio»* es válido, pues, absolutamente y en el mismo sentido, para el nombre «idea»: la idea es de hecho una apelación relativa, un nombre relativo, que no importa ninguna relación ni de cosa ni de razón, sino dos absolutos según un cierto orden de connotación. Esta conclusión terminista perfila perfectamente lo que se ha dicho del carácter absoluto e inmediato del conocimiento divino de las cosas. El texto principal que puede citarse a este respecto vincula explícitamente la intelección y la creación divinas, negándoles todo intermediario de la naturaleza que sea [379].

Es patente que los términos *«productio activa»* o *«producere»* y los términos *«productio passiva»* o *«produci»* son igualmente términos connotativos, que significan correlativamente los mismos absolutos, el productor y lo producido, la causa y el efecto, alternando el orden de su connotación. Lo mismo acontece con los términos *«intelligere»* e *«intelligi»* o *«intellectum esse»*. Aquí también, dos términos con connotaciones recíprocamente invertidas significan los mismos absolutos, la intelección o la ciencia, lo inteligido o el objeto, en este caso, la intelección divina y la criatura inteligida.

Sin embargo, existe una gran diferencia entre estos diversos casos. *«Creatio actio»* y *«creatio passio»*, *«producere»* y *«produci»* son de veras connotativos que significan simultáneamente sus significados. Dios no se dice que crea o produce, si la criatura no se dice creada o producida [380]. *«Intelligere»* e *«intelligi»* parecen derogar la ley de los términos connotativos que quiere que: «cuando algún nombre significa lo uno principalmente y lo otro connotativamente, si lo connotado solamente es destruido y si no es destruido nada real en el significado principal, este nombre no denotará ya este significado principal, porque no significa este [significado] principal si no es en tanto que [éste] coexiste con su connotado; esto es porque si este connotado es destruido, esta denominación no conviene al [significado principal], y si este connotado es planteado, el cual coexiste con el significado principal, este nombre o concepto denota inmediatamente lo uno y lo otro [el sig-

[379] Ibíd.: 1 S, dist. 27, q. 3, IV, 241-242.

[380] *«Iste conceptus "creativum" non potest haberi nisi cognito aliquo quod non est Deus»* (OCKHAM, 1 S, prol., q. 3, I, 142).

nificado principal y el connotado] sin la adjunción de ninguna realidad» [381]. Si la cosa inteligida no co-existe con la intelección, no se puede decir que «*intelligere*», ni «*intelligi*» o «*intellectum esse*» son términos verdaderamente connotativos. Y en efecto, contrariamente a los relativos, «los cuales, tan pronto como sus fundamentos absolutos son planteados, son denominados relativos» [382] (al contrario de los connotativos verdaderos que dicen sus significados en tanto que coexisten); puede haber un «*intelligere*», e incluso un «*esse intellectum*», sin que haya una cosa inteligida [383].

Se comprende así lo que significa, desde el punto de vista nominalista, la definición de la idea como objeto conocido según una denominación extrínseca: es la denominación por el término «idea» de la criatura como conocida por Dios, independientemente de su existencia real; es la connotación por el término «idea» del *esse intellectum* de la criatura, sin que ningún *esse intelligibile* le corresponda realmente, rechazando Ockham absolutamente todo intermediario de orden objetivo o intencional, como se ha dicho. La idea es un término connotativo que significa *in recto* y *principaliter* una criatura que no tiene que ser realmente para poder ser denominada conocida según una denominación extrínseca por la intelección divina, no siendo ésta más que connotada por ella; una criatura por consiguiente que no tiene que coexistir con el significado secundario del nombre que la denota. De ello resulta que la única realidad que es significada necesariamente como existente absolutamente por el término connotativo «idea» es la solamente connotada por él: la intelección divina —o si se toman las cosas desde el punto de vista del *esse intellectum* de la criatura, distinto absolutamente con respecto de ésta—. Resulta que la denominación «*esse intellectum*» es un accidente de razón, un nombre que supone para nada. Esta conclusión, curiosa en el caso de un término connotativo contrario a la regla de la significación connotativa, es el análogon terminista de la noción metafísica de una *notitia intuitiva rei non existentis*. Ésta completa lo que ha sido dicho más arriba, a saber: que los nombres connotativos son los únicos nombres significantes de una teología posible.

¿Por qué, pues, en estas condiciones Ockham no ha reinvertido el orden de la connotación y definido la idea como un nombre que significa *in recto* y *principaliter* Dios, su intelección y su acción creadora,

---

[381] Ibíd.: 2 S, q. 2, V, 38.

[382] Ibíd.: q. 1, V, 16.

[383] Cf. las fórmulas ya citadas de ibíd.: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 551, 553, 556.

in obliquo y *secundario* la criatura conocida independientemente de su existencia misma? Porque, como se ha dicho, define el conocimiento en general, y el conocimiento divino muy especialmente, por su independencia absoluta con respecto al objeto que, habiendo resuelto en última instancia las dificultades que nacen de la noción de una *notitia intuitiva rei non existentis* por su doctrina de la omnipotencia divina, prefiere a la definición de la idea como criatura conocida por Dios, la definición de la idea como criatura producida o producible por Dios. Ahora bien, los términos «producido» y «producible» son términos connotativos que comportan cada uno los mismos dos absolutos, bien (además del agente divino connotado *secundario*) para el primero, la criatura significada *principaliter* en tanto que existente (la criatura, pues, en la cual el *esse productum* se identifica con el *esse reale*); bien para el segundo, la criatura significada en tanto que término de su producción posible. Pero el término «producible» no es connotativo en el mismo sentido que el término «producido». Su significado principal, la criatura, no tiene que coexistir con su connotado para poder ser denominado producible, puesto que no dice la criatura como existente absolutamente por su *esse productum*. El término «producible» está, pues, en el mismo caso que el término «idea». También significa su solo significado secundario como existente absolutamente, mientras que su significado principal no. Sin embargo, no presenta las mismas dificultades de interpretación. El término «idea», en tanto que significa la criatura conocida, supone las difíciles doctrinas de un conocimiento absoluto con respecto de su objeto *(notitia intuitiva rei non existentis)* o de una denominación extrínseca «*esse intellectum*» distinta absolutamente de la cosa inteligida, a fin de conservar en la creación divina su carácter necesariamente inteligente sin tener que mantener en Dios un equívoco *esse intellectum* concebido como un intermediario distinto formalmente *ex natura rei* de la esencia divina y de la criatura inteligida a la vez. El término «*producible*», por el contrario, es inmediatamente comprehensible: ninguna regla de significación connotativa exige que una cosa producible sea actualmente existente, ni que un intermediario cualquiera se introduzca entre la causa inmediatamente productiva y su efecto. Todas las paradojas puestas de relieve hasta aquí a propósito de la idea definida como criatura conocida, se desvanecen desde el momento en que la idea es definida como cosa producible, es decir, como posible, lo posible se define como una denominación extrínseca de la cosa producible por Dios, tal y como se verá en el próximo estudio.

«La idea es un término connotativo que significa *in recto* y *principaliter* la criatura, independientemente de su existencia, *in obliquo* y *secundario* la criatura todavía en tanto que producible, *in obliquo* y *secundario,* en fin, el agente todopoderoso divino que puede producirla en el ser real». Esta definición del *quid nominis* de la idea como cosa producible es, desde el punto de vista nominalista de Ockham, la expresión anodina, inmediatamente recibida *sicut sonat,* del privilegio metafísico exclusivo de la voluntad en la creación divina, del privilegio absoluto de la omnipotencia divina, que produce inmediatamente sus criaturas y las conoce solamente en el momento en que las produce: *illas aspicit in producendo.*

ESTUDIO QUINTO

LA OMNIPOTENCIA DIVINA, LO POSIBLE Y LA NO-CONTRADICCIÓN

La sujeción de la potencia divina a la no-contradicción es uno de los milagros que el pensamiento metafísico ha visto surgir ante sí cuando, al abandonar la distinción aristotélica entre la inteligibilidad propia de una ciencia filosófica y la inteligibilidad común de una sabiduría filosófica, se preocupa por fundar la inteligibilidad de lo real sólo en el ser primero «que todos llaman Dios». Sin embargo, parece evidente y necesario decir que Dios no está vinculado al principio de no-contradicción, lo que no significa en ningún caso que su conocimiento o su acción puedan ser llamadas contradictorias. Al no pensar abstracta ni discursivamente (puesto que éstos son los modos característicos de la inteligencia racional humana), Dios no está vinculado a la no-contradicción, la cual es precisamente la expresión primera de la discursividad humana. La fórmula abstracta y negativa del principio de no-contradicción es bien conocida desde su definición aristotélica en la *Metafísica*, Γ. He aquí una fórmula más concreta: *intellectus habet operationem circa ens in universali*. Santo Tomás de Aquino la da en la primera parte de su *Summa*, q. 79, a. 2. No es otra que la definición del intelecto humano por su objeto propio: el intelecto no intelige más que lo que es, según que es, en la medida en que es y en tanto que es. *Ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile*, precisa todavía más la *Summa* (1, q. 5, ad 2). El principio de no-contradicción, como esta definición, sitúa en el ser mismo el fundamento y el criterio de toda inteligibilidad humana; es por sí un principio inmediato, positivo y absolutamente metafísico, y la no-contra-

dicción de su formulación no es para nosotros más que un efecto lógico segundo, relativo y negativo.

Si la ciencia metafísica del aristotelismo considera al ser como el principio de inteligibilidad propio de lo real, la sabiduría metafísica aristotélica, tal y como la elabora Santo Tomás, muestra en la eminencia del *esse* divino, es decir, en la identidad sustancial del *esse* y de la bondad divina, la fuente de la inteligibilidad común de lo creado: la criatura es inteligible en esta perspectiva en tanto que participa del *esse* divino, y amada por su voluntad en tanto que participa de la bondad divina.

Un pensamiento de tipo «voluntarista» como el de Guillermo de Ockham no puede mantener este lenguaje. Al rechazar la causalidad final ejercida analógicamente por el *esse* divino sobre la voluntad divina, suprime totalmente, tanto la noción de una participación entitativa del *esse* divino por la criatura, como la de un amor creador de la omnipotencia divina con respecto a su criatura. Desde entonces, la inteligibilidad de lo real depende, en efecto, exclusivamente de su no-contradicción, es decir, de su posibilidad, y el principio de no-contradicción se ve erigido, si no en principio, al menos en «límite» de la omnipotencia «absoluta» de Dios. Ockham, que razona de esta manera, no confiere, sin embargo, a este principio un estatuto claramente definido, incluso cuando tiende a concebirlo como una condición de posibilidad trascendental, en el sentido kantiano, de todo conocimiento a priori en todo sentido posible. Resulta curioso recordar a todos los que se empeñan en la elaboración formal de un sistema a priori de saber deductivo total, que su ideal de conocimiento no puede ser considerado de ninguna manera como «neutro filosóficamente», puesto que es un avatar lejano, pero directo, de una de las metafísicas medievales más características.

I. LA OMNIPOTENCIA DIVINA

Al comienzo era la omnipotencia divina. *Credo in [unum] Deum omnipotente*. Es el primer artículo de fe sobre el que Ockham sostiene toda su empresa metafísica [1]. Que Dios es uno lo sabe, o al menos lo piensa probable y lo cree firmemente [2]. Que Dios es omnipotente, lo admite igualmente, no por conclusión metafísica, sino por acto de fe.

[1] OCKHAM, 1967: *Quodl.*, 4, q. 22, IX, p. 404; 6, q. 6, 604.

[2] Ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 10, II, 356.

Había oído a su maestro Duns Escoto enseñar que la omnipotencia divina no podía ser concluida científicamente, sino que debía ser creída. Pues la potencia de la criatura se manifiesta en la experiencia humana, en la causalidad que ejerce sobre sus efectos como una causa parcial que concurre con la potencia divina. Que esta última pueda ejercerse sola para producir inmediatamente lo que produce con la cooperación de la criatura, es decir, que se ejerza omnipotentemente, no es objeto ni de experiencia humana ni de demostración a partir de la experiencia humana [3]. La concepción que se hace Ockham de estos dos atributos divinos, que son la unidad y la omnipotencia, la establece en afirmaciones que no habría podido admitir ninguno de los grandes maestros del siglo XIII. Su doctrina de la unidad divina le conduce de alguna manera (no era otro su terminismo lógico), a una metafísica del ser eleático [4]; su doctrina de la omnipotencia le compromete en una vía para la cual no resulta exagerado decir que proporciona a la reflexión filosófica ulterior uno de sus principales recursos críticos, como lo pone de manifiesto por ejemplo la demostración cartesiana de la separación del alma y del cuerpo en la *Sexta meditación metafísica*. Si Dios es omnipotente, toda cosa debe ser examinada en su realidad intrínseca a la luz de su posibilidad, tal y como es determinada como objeto no-contradictorio de la omnipotencia divina.

---

[3] «La omnipotencia de Dios se demuestra a partir del modo de producir algún efecto, a saber, de que [Dios] produce este efecto independientemente [de la criatura]» (ibíd.: 1 S, dist. 42, q. un., IV, 611, nota 1). La *omnipotencia* divina designa esta potencia de Dios capaz de producir sola lo que causa con la criatura: dice la causalidad total de la potencia divina, la cual se ejerce de hecho según la influencia general de Dios como causa parcial que concurre con la causalidad parcial de la criatura; no dice formalmente *potencia absoluta*, la cual no dice más que no determinación por la ley libremente instituida por la voluntad divina. Esta potencia no es demostrable por la razón natural (ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 42, q. un., núm. 14, IV, 617), como ESCOTO decía ya (ibíd.: 1 S, dist. 42, q. un., núm. 14, VI, 346). Es *illa propositio famosa theologorum: quidquid Deus mediantibus causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare* (OCKHAM, 1967: *Quodl.*, 6, q. 6, IX, 604-605; 4, q. 22, 404; 1 S, Prol., q. 1, I, 35, 49, etc.). Ockham precisa que se actúa en el caso de las causas eficiente y final (OCKHAM, 1967: *Quodl.*, 6, q. 1, a. 2, 587). Esta doctrina de la omnipotencia implica la sustitución, en Escoto y Ockham, de la noción de causalidad parcial de dos causas concurrentes al mismo efecto, por la noción aristotélica de dos causas totales donde la reciprocidad causal es el efecto mismo. La sustitución del concurso simultáneo por la reciprocidad de causas es, sin ninguna duda, la revolución estructural más considerable que la filosofía medieval haya operado. Cf. estudio tercero (118); estudio séptimo (332-334).

[4] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 2, q. 1 y 2, II. Cf. estudio cuarto (221).

Dios es omnipotente. Ejerce una potencia infinita con respecto a todas las cosas. Incluso si ésta, de hecho, se ejerce de manera ordenada *(potentia ordinata)* según las leyes que ordena e instituye libremente, sigue siendo en sí misma potencia absoluta *(potentia absoluta)* para hacer todo lo que no implique contradicción, y no es necesario interpretar la dualidad de estos modos, absoluto y ordenado, como una dualidad real de potencias divinas, ni ver tampoco en la potencia ordenada un ejercicio subordinado de la potencia absoluta: la potencia absoluta de Dios, que es su voluntad y su libertad soberanas, no puede operar más que como potencia ordenada. Lo que ordena, es decir, lo que hace en su libertad absoluta, no puede ser, por consiguiente, más que posible, siendo así no-contradictorio [5]. Ya Escoto había dicho cosas parecidas, introduciendo también la distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada de Dios, y mostrando así que la potencia absoluta de Dios no excede su potencia ordenada [6]. La omnipotencia divina es, pues, absoluta de toda determinación, libre de todo orden de causalidad que provenga, bien de la criatura, bien de la sola instancia en Dios de la cual se podría esperar que determinase de alguna manera la potencia divina, a saber, la intelección divina. Por un lado, en efecto, no siendo posible lo no-contradictorio, no está en la realidad donde no existen más que los contrarios [7]; lo que no puede ser no es absolutamente, y no podría, en consecuencia, determinar de ninguna manera la potencia divina. Por otro, incluso si Ockham admite que la criatura, antes de ser producida actualmente, es de alguna manera preconocida en Dios como idea, no acepta en ningún caso que determine como tal la omnipotencia divina. Ésta tampoco está determinada, pues, por la intelección divina.

II. LO POSIBLE

En este punto, Ockham se aparta tajantemente de Duns Escoto. Su crítica sistemática del *esse objectivum* de lo conocido en el cognoscente le lleva a rechazar la idea divina como *esse objectivum* de la criatura en la inteligencia creadora, y a reducirla a la criatura misma en tanto que inteligida por Dios. En estas condiciones, lo posible deja de ser

[5] *«Quodlibet est divinae potentiae attribuendum quod non includit contradictionem»* (ibid.: *Quodl.*, 6, q. 6, IX, 604). *«Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem», Tractatus De principiis theologiae»*, atribuido a OCKHAM, 1967: 45.

[6] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 44, q. un., nn. 5-7, VI, 364-346.

[7] OCKHAM, 1967: *Quodl.*, 5, q. 17, IX, 546.

para él lo que es para Duns Escoto, a saber, la idea divina que el intelecto divino constituye en un primer instante de naturaleza en su *esse intelligibile* y en un segundo instante de naturaleza en su *esse possibile* [8]. Del mismo modo que la idea divina es la criatura como término objetivo de la intelección divina, igualmente lo posible es esta misma criatura en tanto que término objetivo de la potencia divina (se sabe, por lo demás, que la metafísica ockhamista en un último esfuerzo reduce la idea divina a la cosa en tanto que producible por la potencia divina). Lo posible es, pues, lo mismo que la potencia divina puede producir. Ockham precisa todavía más: lo mismo que la potencia divina puede producir sin contradicción, y no lo posible absolutamente. Pues es posible absolutamente, y no contradictorio ciertamente, que Dios sea, y sin embargo la potencia divina no produce el *esse* divino [9]. Y como lo posible no tiene que ser producido en acto para poder ser dicho producible, no es una cualidad ni una denominación intrínseca de la criatura, sino una simple denominación extrínseca de ésta, como su *esse intelligibile* o su *esse intellectum*. Lo que comporta la consecuencia de que los términos «idea» y «posible» son términos connotativos que no significan ninguna realidad existente absoluta, sino que significan *in recto* la criatura e *in obliquo* el creador que la conoce o la produce. Del mismo modo que la cosa creada no es intrínsecamente idea en el sentido escotista, es decir, intrínsecamente inteligida, sino que es dicha inteligida como idea en tanto que Dios la intelige, tampoco es intrínsecamente posible, sino que es dicha posible en tanto que Dios la produce o puede producirla. Los términos «posible» y «producible» tienen el mismo significado: la criatura de la cual son los sustitutos operatorios según la *supossitio personalis* [10].

---

[8] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 43, q. un., núm. 14, VI, 358. Crítica en OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 43, q. 2, IV, 645-648.

[9] Que lo posible es lo que Dios puede *hacer*, está especialmente señalado por el *fieri* de OCKHAM, 1936: 45, citado en nota 5, y por OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 20, q. un., IV, 36: *«omnipotens potest efficere omne factibile quod non includit contradictionem»*. Para la idea que Dios no tiene la omnipotencia de hacerse él mismo, cf. ibíd.: 1 S, dist. 20, q. un., IV, 36; dist. 42, q. un., IV, 611, nota 1; OCKHAM, 1936: 45.

[10] Cf. OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 550; dist. 43, q. 2, IV, 646, para el *esse intelligibile* como denominación extrínseca, e ibíd.: 1 S, dist. 43, q. 2, IV, 649-650, para el *esse possibile*. Cf. estudio cuarto (V, 6). SANTO TOMÁS, 1931: In 1^{am}, q. 25-6, disp. 31, a. 1, III, 578, n. 6, atribuye esta posición a Gabriel Biel con razón, y hace notar justamente que definir lo posible como una denominación extrínseca vuelve a *«sumere possibile solum relate et comparative ad potentiam»*. Cf. BIEL, 1973: 1 S, dist. 43, q. 2, a. 3, I, 748. Cf. el texto citado de Aquino en la nota 15.

El paralelo es perfectamente deliberado, y es patente que Ockham utiliza el mismo razonamiento, en la misma forma, para rechazar el *esse objectivum* de lo conocido en el cognoscente, en particular el *esse intelligibile* de la criatura en la idea divina, y el *esse possibile* de la criatura como cualidad real de la criatura producible por Dios. Por una parte, muestra que, al conocer Dios la criatura de toda eternidad, se sigue que la criatura es conocida de toda eternidad (apenas se dice en tales fórmulas más que la misma cosa según vías diferentes, activa y pasiva); pero no es posible ir más lejos, como le reprocha a Guillermo de Alnwick, y concluir que, por consiguiente, el ser conocido de la criatura, es decir, la idea divina, es de toda eternidad [11]. Por otra parte, muestra que, en tanto que Dios produce, o al menos puede producir la criatura, ésta es producible, es decir, posible. Pero no hay que concluir que el ser posible *(esse possibile)* es una cualidad real inherente *(aliquid sibi inhaerens)* de la criatura. Si se puede decir que «el *esse possibile* conviene de suyo a la criatura», es más acertado afirmar que «la criatura es posible, no por alguna [cosa, el *esse possibile*] que le convendría [realmente], sino porque puede estar en la naturaleza de las cosas», puesto que Dios puede producirla [12]. Del mismo modo, pues, que ser inteligido es una denominación extrínseca de la criatura en tanto que conocida por Dios, ser posible es una denominación extrínseca de la criatura en tanto que producible por Dios, los términos «idea» y «posible» son términos connotativos, como se ha dicho [13].

---

[11] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 555.

[12] Ibíd.: 1 S, dist. 43, q. 2, IV, 649-650.

[13] La definición de la idea y del posible como términos connotativos es un elemento de la negación ockhamista del *esse objectivum*. Es claro aquí que la noción de *esse objectivum* designa el correlato noemático de todo acto de una potencia cualquiera. En relación con la intelección, designa el *esse intellectum*, o *cognitum*, o *repraesentatum* del objeto en la *species*; cf. estudio tercero. Del mismo modo, la cosa en tanto que querida tiene para Escoto un *esse volitum* (ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 45, q. un., VI, 372-375, por ejemplo). La cosa que es el objeto de la potencia divina tiene un *esse possibile* en la potencia divina. Escoto no lo dice abiertamente, pues para él la *prima ratio possibilitatis* de la criatura no es la potencia, sino la intelección divina (ibíd.: 1 S, dist. 43, q. un., nn. 6, 14, VI, 354, 358). Por tanto, cuando la potencia divina atiende a lo posible, se dice que lo creable tiene un *esse possibile* en la potencia divina (ibíd.: 1 S, dist. 43, q. un., núm. 61, VI, 296; cf. la noción de *potentia objectiva*, ESCOTO, [1891]: 2 S, dist. 12, q. 1, núm. 10, XII, 556). Enrique de Gante es más tajante. Para él, el *esse possibile* es el del creable en relación con la potencia divina, cf. cita en ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 43, q. un., VI, 355 nota. Toda potencia constituye, pues, la cosa que es el objeto de su acto *in esse objectivo*.

De ahí que la fórmula de Ockham: «debe atribuirse a la potencia divina todo lo que no implique contradicción», devenga de hecho la siguiente: «el omnipotente *(omnipotens)* puede todo lo que puede hacer *(omne factibile)* que no incluya contradicción». Ockham piensa poder explicar así la independencia absoluta del poder divino. Y en efecto, si Dios puede todo lo que puede, y si es omnipotente, Ockham puede concluir absolutamente que puede todo, sin estar ni determinado ni limitado de ninguna manera por todo lo que puede producir. Pero Ockham no llega a esta definición de la potencia divina absoluta más que cometiendo lo que Santo Tomás llamaba un círculo en la explicitación de la omnipotencia. Del mismo modo que, de una manera general, el cognoscente ha de ser por su naturaleza *(ex natura rei),* cognoscente, del mismo modo que Dios siendo Dios, es cognoscente [14], también, Dios siendo Dios, es omnipotente: siendo la naturaleza de Dios infinita, su potencia es omnipotencia; siendo la naturaleza de Dios la de una realidad absoluta, su omnipotencia es absoluta: puede absolutamente lo que puede, no puede absolutamente más que lo que puede. En estas condiciones, es claro que decir: «Dios es omnipotente porque puede todo lo que es posible a su omnipotencia», viene a ser: «Dios es omnipotente porque puede todo lo que puede». Tal es la *circulatio in manifestatione omnipotentiae* [15].

En efecto, el «voluntarismo» lo exige. Ockham no puede admitir, como Duns Escoto, que lo posible sea el objeto segundo del intelecto divino [16], que éste se imponga a la voluntad divina como su causa ejemplar, y en consecuencia, concluye: «no conviene a Dios no poder hacer lo imposible como no conviene a lo imposible no poder ser hecho. Asimismo, tampoco conviene a lo imposible no poder ser hecho, como a Dios no poder hacer lo imposible. De la misma manera, digo a propósito de los [correlatos] afirmativos [de estas proposiciones] que no conviene a Dios poder hacer lo posible, es decir la criatura, como a la criatura poder ser hecha por Dios. Por el contrario, [ambos] son simultáneos por naturaleza, de la misma manera que para el Filósofo el productor *(factivum)* y lo producible *(factibile)* son simultáneos por naturaleza» [17].

---

[14] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 33, q. 1, IV, 427. No hay, pues, razón general por la cual alguna cosa es cognoscente, contra AQUINO, 1951: 1, q. 14, a. 1.

[15] Ibíd.: 1, q. 25, a. 3.

[16] Cf. ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 3, p. 1, q. 4, núm. 265, III, 162, donde Escoto recuerda que las ideas son los objetos secundarios del intelecto divino, y los textos citados en nota 8.

[17] OCKHAM, 1950: 1 S, dist. 43, q. 2, IV, 649.

La lección es clara. Para Escoto, lo posible es una denominación intrínseca de la idea, es decir, de la cosa creada en tanto que conocida en idea; precede al acto de la potencia divina; es, pues, anterior por naturaleza a la criatura existente de hecho. Mientras que para Ockham lo posible es simultáneo a la omnipotencia divina, pues es el término objetivo producible, o producido, por la omnipotencia divina, pero no una cualidad inherente ni una denominación intrínseca de la cosa creada en tanto que conocida en idea y, en este aspecto, anterior por naturaleza a la criatura. Tal es el sentido ockhamista de la fórmula, aceptable *sicut verba sonant* por todos los maestros medievales: «lo posible es lo que puede absolutamente la omnipotencia divina».

Santo Tomás otorga a esta fórmula un sentido totalmente distinto, al concluir a propósito de la misma cuestión: «es más conveniente decir que lo imposible no puede ser hecho, antes que [decir que] Dios no puede hacerlo» [18]. Pues, cuando Santo Tomás afirma que «lo que implica contradicción no está contenido bajo la omnipotencia divina», que «bajo esta omnipotencia divina no cae lo que implica contradicción» [19], piensa en un «posible absoluto», que, en tanto que tiene la *ratio entis,* es eminentemente idéntico al *esse* divino, y como tal no es dicho, ni según una causa superior ni según una causa inferior, sino *secundum seipsum,* por oposición al posible ockhamista, que es «nombrado posible según su causa próxima» [20]. La omnipotencia para Santo Tomás no tiene por objeto un posible en el sentido escotista ni en el sentido ockhamista. Tiene por objeto todo lo que puede participar del *esse* divino y que, como tal, tiene una *ratio entis* que puede ser pensada por la inteligencia humana como no-contradictoria en una proposición metafísica cuyos términos no se repugnen entre sí. La posibilidad es, pues, una cualidad y una denominación intrínseca de la criatura, en tanto que tiene una *ratio entis* por participación del ser divino con el que se identifica eminentemente; no es una cualidad ni una denominación intrínseca de la criatura, constituida idealmente en su *esse intellectum* por el intelecto divino, y que éste representa ejemplarmente a la voluntad divina (Escoto); ni una denominación extrínseca de la criatura en tanto que producible por la omnipotencia divina, es decir, un simple término connotativo, el cual no es sustituto operatorio de ninguna realidad absoluta (Ockham) [21]. Y como el

[18] AQUINO, 1951: 1, q. 25, a. 3.
[19] Ibíd.: *Summa theol.*, 1, q. 25, a. 3 y 4.
[20] Ibíd.: 1, q. 25, a. 3, ad 4.
[21] Juan de Santo Tomás lo ve muy bien, pero da demasiado pábulo a la formula-

esse y la bondad se identifican absolutamente en Dios, la omnipotencia divina aparece como la eficacia misma de la bondad sustancial de Dios. Siendo desde este punto de vista la manifestación del amor que Dios se tiene a sí mismo, no podría ser limitada ni determinada por lo que sea de la manera que sea: es infinita, absoluta, omnipotencia en una palabra. Escoto, por su teoría de la idea divina, sujetaba la potencia divina «al Estigio y a los hados» [22]. La soberana libertad de Dios, que el «voluntarismo» de Ockham quería reestablecer contra Escoto negando la realidad intrínseca de la idea y de lo posible, es afirmada por la metafísica de Santo Tomás gracias a su concepción analógica de la causalidad final ejercida por el *esse* divino sobre la voluntad divina. La omnipotencia divina es así infinita como el amor sustancial de Dios, que no tiene fin ni medida más que él mismo: puede lo que Dios ama de sí mismo como participación posible de su ser. Se ve que la perspectiva aquí es de sabiduría, no de ciencia metafísica. La posibilidad de la criatura es un misterio del amor divino.

Por otra parte lo creado, que es bueno por la bondad divina, es para Santo Tomás creado, es decir, querido y amado como tal: *volitum quia bonum*. Querido en tanto que bueno, bueno en tanto que participa de la bondad divina y del amor sustancial que Dios se da a sí mismo; participa de la bondad divina en tanto que idéntico eminentemente al *esse* divino. Es así amado en y por el amor sustancial de Dios, y creado por la potencia divina por este mismo amor infinito. En consecuencia, es preferible: «lo imposible no puede ser hecho», pues lo imposible no es amado, ni participa de la bondad divina, ni es de ninguna manera; y evitar decir: «Dios no puede hacer lo imposible», pues según nuestro modo humano de hablar, esta proposición parece inducir una limitación inconveniente en Dios, que fuera del aristotelismo de Santo Tomás, sólo un «voluntarismo» extremo como el de Ockham estaría en condiciones de contradecir.

Considerado en esta perspectiva, el círculo empleado por Ockham en la manifestación de la omnipotencia divina (esto es, la definición del posible como objeto de la omnipotencia), aboca a invertir la fórmula: *volitum quia bonum,* en esta otra: *bonum quia volitum*. La cria-

---

ción escotista del problema, (SANTO TOMÁS, 1931: In 1^{am}, q. 25-6, disp. 31, a. 1, núm. 10, III, 579; núm. 16, 582).

[22] En la medida en que la idea divina es distinta formalmente de la esencia divina, se puede atribuir a Escoto la célebre expresión de Descartes al padre Mersenne (carta de 15 de abril de 1630).

tura es buena para Ockham en tanto que querida por Dios, pero no querida por Dios en tanto que buena (por participación de la bondad divina), es decir, amada por Dios (ni participa de la bondad divina en tanto que idéntica eminentemente al *esse* divino) [23]. La participación es una relación metafísica real que Ockham rechaza como cualquier otra entre la criatura y el creador. La criatura no es, pues, amada por Dios, o al menos el amor que Dios le da no es el principio de su creación, aunque la sigue. Es preferible decir que acompaña la producción de la criatura según una simultaneidad de concomitancia, pero no según una simultaneidad de eficacia causal: «así como Dios, inteligiéndose, intelige todas las cosas; queriéndose, quiere todas las otras cosas desde una voluntad de complacencia, no [desde una voluntad] eficaz» [24]. Ésta es la posición que Ockham defiende para el caso del conocimiento de la criatura por Dios: la idea es la criatura conocida como término de la intelección divina. Sería preferible decir que la intelección divina acompaña la producción omnipotente de la criatura, en el sentido que acaba de ser precisado aquí: «Dios intelige las criaturas produciéndolas» [25].

III. EL PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN

Así pues, Ockham puede decir ya que la omnipotencia divina es infinita: es, en efecto, absoluta de este fin, que es para el amor de Dios la bondad divina misma, según Santo Tomás. ¿Pero se sigue de ello que el principio de no-contradicción pueda ser considerado como un principio, o al menos como un «límite» de la omnipotencia divina y que basta para determinar lo que es posible e imposible para Dios? Gregorio de Rímini, el cual se opone vigorosamente a las tesis «voluntaristas» de Ockham, elabora una doctrina que permite aclarar de manera útil la cuestión. Conduce su teología práctica en una dirección muy similar a la de Ockham. Somete la omnipotencia divina a la *recta ratio* de toda operación producible absolutamente, sea esta *recta ratio* divina, angélica o humana. El pecar contra esta *recta ratio* absoluta es lo que define la maldad moral, y no contravenir la ley decretada en la soberanía absoluta de la omnipotencia divina. La recta razón así concebida es,

[23] Ockham, en su polémica contra la continencia en Dios de las perfecciones creadas según Guillermo de Alnwick, toca evidentemente de manera indirecta la posición metafísica de Tomás (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 36, q. un., IV, 533 ss.).

[24] Ibíd.: 2 S, q. 3-4, V, p. 79. Cf. estudio cuarto (nota 360).

[25] Ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 5, IV, 504: *«illas aspicit in producendo»*.

pues, independiente de la omnipotencia divina, válida fuera de ella como su principio regulador, incluso «en el supuesto imposible de que la razón divina o Dios mismo no lo fuera» [26].

Ockham razona de manera parecida a propósito del principio de no-contradicción. Lo considera, en efecto, suficiente para discernir lo que es posible a la omnipotencia divina, y todo lleva a creer, aunque no lo diga expresamente, que para él el principio de no-contradicción es válido independientemente de la omnipotencia divina y que se ejerce fuera de ella como el único «límite» que el espíritu humano pueda asignarle. Pues el principio de no-contradicción pertenece al lenguaje y asegura el ejercicio correcto de su función de sustitución operatoria *(suppositio)* con respecto de la realidad. Ahora bien, el lenguaje es «la obra propia del hombre que habla», como decía ya Aristóteles [27]. El principio que lo rige, el principio de no-contradicción precisamente, es el suyo propio, y no, por oposición a Duns Escoto, el principio de la composición ideal de las ideas divinas en el intelecto divino. Escoto deducía en efecto de su doctrina de la constitución de las ideas *in esse intelligibile* por el intelecto divino, la noción de una equiparación perfecta de los conceptos del intelecto y, por tanto de los términos del lenguaje humano, con las ideas divinas. Para él, las ideas divinas son participadas, en sí mismas y en su composición, por los conceptos y los términos del lenguaje humano, y el intelecto divino mismo «parece cooperar al efecto natural de estos inteligibles (las ideas), en que éstos, habiendo sido aprehendidos y compuestos [por el intelecto humano], causan la conformidad de la aprehensión [humana] a sí mismos. Parece, pues, implicar contradicción que algún intelecto [humano] forme tal composición y que esta composición no sea conforme con estos tér-

---

[26] *«Si quaeratur, cur potius dico absolute "contra rectam rationem" quam contracte "contra rationem divina", respondeo: Ne putetur peccatum esse praecise contra rationem divinam et non contra quamlibet rectam rationem de eodem; aut aestimetur aliquid esse peccatum, non quia est contra rationem divinam inquantum est recta sed quia est contra eam inquantum est divina. Nam, si per impossibile ratio divina sive deus ipse non esset aut ratio illa esset errans, adhuc, si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret»* (RÍMINI, 1979: 2 S, dist. 34-37, q. 1, a. 2, *prima concl.*, VI, 235). Cf. la introducción de Manfred Schulze a la *Lectura super secundum Sententiarum*, IV. Manfred Schulze subraya la independencia de la racionalidad en relación con la omnipotencia, y señala con E. JÜNGEL (1977: 22), que el pensamiento de un orden del mundo sin Dios es ya típicamente moderno, y que por consiguiente la «modernidad» comienza ya en la Edad Media. Esta racionalidad absoluta será la que explicitará la filosofía trascendental.

[27] ARISTÓTELES: *Poética*, 1456 b 7.

minos (las ideas), aunque le sea posible [a este intelecto] no componer estos términos; pues, aunque Dios coopere voluntariamente a que el intelecto componga estos términos o no, sin embargo, al hecho de que esta composición, una vez operada, sea conforme con estos términos (las ideas), se sigue necesariamente la razón de que estos términos la tengan por el intelecto divino, el cual causa estos términos naturalmente *in esse intelligibili*» [28]. El principio de no-contradicción era, pues, para Duns Escoto la regla misma de composición de las ideas divinas, y el conocimiento humano era no-contradictorio por el hecho mismo de la participación de los conceptos, y de los términos del lenguaje humano, en las ideas divinas según una iluminación puramente natural [29]. La negación de las ideas divinas como *esse objectivum* de la criatura producible en el intelecto divino incita a Ockham a negar al principio de no-contradicción su papel de regla divina de la composición de las ideas, su papel, por consiguiente, de principio ejemplar divino de todo conocimiento no-contradictorio humano. El principio de no-contradicción vuelve a ser para él un principio de la razón y del lenguaje humanos, pero su estatuto no está más claramente definido que el de la *recta ratio* que Gregorio de Rímini impone a la omnipotencia divina. Como ella, es definido como absoluto de la omnipotencia divina, siendo el criterio incondicionado de lo que le es posible e imposible. Tiende a desempeñar el papel de un principio trascendental, en el sentido kantiano, regulador a priori de la coherencia significante de todo discurso, independiente, en razón del «nominalismo» y del «voluntarismo» ockhamistas, de todo fundamento ontológico [30]. Descartes sentirá de nuevo la imposibilidad metafísica de tal concepción, pues juzgará que es una falla intolerable en un «voluntarismo» consecuente, y dará al principio de no-contradicción la forma de una verdad eterna autónoma creada absolutamente por la voluntad omnipotente de Dios. La estructura de pensamiento compuesta que realiza (a la vez escotista y ockhamista), no conducirá, sin embargo, más que a concluir de ma-

[28] Escoto, 1950: 1 S, dist. 3, p. 1, q. 4, núm. 268, III, 164. Cf. estudio tercero (nota 224).

[29] *«Et ex isto apparet qualiter non est necessaria specialis illustratio ad videndum in regulis aeternis, quia Augustinus non ponit in eis videri nisi vera quae sunt necessaria ex vi terminorum»* (ibíd.: núm. 269): ¡Agustín en apoyo de una concepción del intelecto divino ligado al principio de no-contradicción! Estos textos fundamentales explican por qué la filosofía moderna, bajo el dominio del escotismo, no conocerá filosofía del lenguaje propiamente hablando —Gregorio lo había visto bien—, cf. más arriba.

[30] Y de cualquier intelecto que sea, divino, angélico, humano: *«hoc est hoc, quocumque intellectu concipiente»* (Escoto, 1950: 1 S, dist. 36, q. un., núm. 60, VI, 296).

nera todavía más evidente que en Ockham, en la indiferencia de la creación, puesto que la omnipotencia divina constituye, del modo más arbitrario, la «realidad objetiva» de las ideas en el intelecto humano [31].

Queda por mostrar que el principio de no-contradicción así concebido puede determinar lo posible y lo imposible, y cómo. La vía aristotélica está evidentemente cerrada al pensamiento ockhamista. Ésta sólo podría admitir, en efecto, que la experiencia y el análisis causal de lo real permitan a la inteligencia humana juzgar sobre lo posible y lo imposible, pues sólo ellas descansan necesariamente en lo que es en tanto que es, es decir, en tanto que tiene la *ratio entis*. Por poner un ejemplo, es a partir de la experiencia y de la inducción causal que el aristotelismo puede concluir que el acto del sujeto cognoscente y voluntario es necesariamente especificado por su objeto según una causalidad recíproca y total y que, en consecuencia, no es posible que un acto del sujeto sea sin objeto, porque simplemente un acto tal no existe, no tiene la *ratio entis*. La no-contradicción, aquí como en la definición del posible producible por la omnipotencia divina, no es más que la formulación lógica, negativa y segunda, de una afirmación positiva cuyo grado de certeza no supera evidentemente el de un conocimiento humano empírico, dependiente de la sensación [32].

Para Ockham, por el contrario, el principio de no-contradicción permite determinar lo posible ofreciendo el medio de llegar a una certeza absoluta, independientemente de los límites de la experiencia sensible, siempre parcial y relativa. No es exagerado decir que el recurso a la no-contradicción, más allá de todos los datos, circunstancias, situaciones y puntos de vista de hecho, tiende a constituirse en una experiencia total y absoluta que suple idealmente los límites de la experiencia real. De ahí que, de modo semejante a la variación libre de Husserl, sea una construcción a priori de lo posible, un método eidético de intuición de la esencia, y no un análisis inductivo de las causas de lo que es.

---

[31] DESCARTES, [1897]: *Lettre à Pierre Mesland*, 2 de mayo de 1644; *Responses aux sixièmes objections*, núm. 6, AT, IX, 232-233. Descartes tiene la originalidad de llevarlas hasta el final, para volverlas inteligibles a sus ojos, ciertas concepciones de sus maestros medievales, reconocidas o no reconocidas, que pueden parecer quedarse a medio camino. Tal y como la concepción ockhamista del principio de no-contradicción, cuyo estatus infundado, cuasitrascendental, es encauzado al de un producto objetivo arbitrario de la omnipotencia divina; también la noción del juicio de verdad, es objeto de creencia para Gregorio de Rímini, objeto de un acto de voluntad para él.

[32] Cf. en este volumen, 256.

Y es significativo que este método haya visto la luz en autores cristianos. Pues para un cristiano, y más precisamente para un franciscano preocupado por la ortodoxia agustinizante, el hombre es arrojado a una vasta historia providencial, donde no vive en la tierra más que una etapa limitada: el momento de la humanidad caída por el pecado original. Todo análisis, toda inducción causal que la inteligencia filosófica podría emprender a propósito de lo que considera como lo real, y en particular de la realidad humana, no lleva, pues, más que a una situación de hecho que no prejuzga en absoluto lo que habría podido producirse si la caída no hubiera tenido lugar. El metafísico no puede así evitar reconstruir, sobre todo si pretende separar la esencia de la realidad humana de la situación de hecho debida al pecado original, lo que habría podido ser si el Dios omnipotente en el cual cree, hubiera querido eficazmente que las cosas fuesen de otro modo [33]. Todo se orienta, pues, naturalmente hacia un tipo de pensamiento que conjuga, yuxtaponiéndolos, la consideración de la omnipotencia divina y el principio de no-contradicción, único medio metódico de conocimiento que persiste después de que la fe haya afectado la realidad con un índice de facticidad que impide toda pretensión de la verdad por sí de lo que es en tanto que es. Más allá de la evocación de los posibles *de potentia absoluta dei*, queda, como un residuo irreductible, la definición de la esencia, la cual ha resistido, por decirlo así, victoriosamente a la tarea castradora de la imaginación metafísica [34]. La consideración de la omnipotencia divina pertenece a la fe; es el método humano de conocimiento el que realiza el principio de no-contradicción, principio de inteligibilidad mínimo, condición de verdad de toda afirmación inteligente, susceptible de ejercerse a priori anteriormente a todo pensamiento de objeto. Pues que una cosa sea o no sea, sea lo que sea, es decir, que yo tenga el medio de saber si es o no es, no puedo decir si es, que no es, y que es si no es: si A, entonces A = A. Es bajo cierta forma hipotético-tautológica, «formal-vacía», a priori, del principio de no-contradicción

[33] Un solo ejemplo de ESCOTO, [1891]: *RP*, 3, dist. 33, q. un., núm. 25, XXIII, 521: *«credidit Philosophus legem membrorum esse naturae verae institutae, et ideo cum appetitus sensitivus sit potens rebellare, credidit sic esse a natura instituta, sed hoc est falsum»*. De ahí la doctrina moderna, escotista y suareciana, de los *status naturae*, de los «estados de naturaleza».

[34] «¿Puede concebirse prueba dialéctica más radical que someter idealmente el objeto a una potencia capaz de separarla de todo lo que no es él, libre de cualquier otra ley que la de no-contradicción?» (VIGNAUX, 1948: 23). «Es necesario respetar la posibilidad de intervenciones extraordinarias de Dios cuando se quiere determinar la quididad de las cosas» (GUELLUY, 1947: 101).

como el lógico positivista que es Ockham, y todos los que le seguirán, descubren el único principio absoluto de conocimiento, el cual se pretende «neutro filosóficamente» y se sustrae de hecho y de derecho de toda condición real y de toda consideración «ideológica» [35].

El propio Ockham no da esta formulación hipotético-tautológica del principio de no-contradicción. Se limita a indicar en qué consiste la contradicción: afirmar y negar a la vez el mismo predicado del mismo sujeto, dar y rechazar su asentimiento a la misma proposición al mismo tiempo, o pretender que entre dos contradictorios haya un término medio [36]. Y es lo contradictorio concebido como imposible, lo que Dios no puede hacer, incluso *de potentia absoluta* [37], y, por consiguiente, no es absolutamente. La interpretación propuesta aquí no deja de expresar el sentido profundo de la empresa ockhamista cuando trata de determinar lo que es posible e imposible a Dios. Como la teología no permite sondear manifiestamente la inteligencia y la voluntad divinas en sí mismas; como, por otra parte, la experiencia tampoco ofrece ningún medio para discernir lo posible y lo imposible en la realidad, es preciso pues, bien renunciar a toda respuesta a esta cuestión, bien descubrir un procedimiento original que permita encontrarla. Después de lo que acaba de decirse, es patente de inmediato que este procedimiento no puede ser más que una demostración a priori, partiendo precisamente del principio de no-contradicción del cual Ockham acaba de establecer la crítica, ya que, para él, «la contradicción es la vía más poderosa para probar la distinción real de las cosas» [38]. Por lo demás, importa poco

---

[35] En realidad, el principio de no-contradicción así concebido expresa una estructura de pensamiento metafísico bien determinada, pues se reduce de hecho a un principio de identidad hipotética, perteneciente a una metafísica del uno en tanto que principio de identidad, y a un formalismo a priori en tanto que hipotético. El aristotelismo es, sin duda, la única filosofía capaz de distinguir de otro modo que no sea de manera verbal el principio de no-contradicción y el principio de identidad.- El principio de no-contradicción interpretado en *si A, entonces A* se encuentra por vez primera, parece, en Nicolás de Autrecourt, proposición condenada núm. 56: *«Si aliquid est, aliquid est»* (IMBACH, 1988: 94).

[36] Por ejemplo: OCKHAM, 1974: *Summa logicae*, parte III-4, cap. 17, 844: *«cum semper altera pars contradictionis sit vera et altera falsa, debet una negari et altera affirmari»*. Del mismo modo, OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 27, q. 2, IV, 212: *«eidem assentire et dissentere includit contradictionem»*. Del mismo modo, ibíd.: 2 S, q. 7, V, 130: *«inter affirmationem et negationem non est medium, quia sunt contradictoria»*.

[37] *«Deus non potest facere quod duo contradictoria sint vera in eodem instanti»* (ibíd.: 2 S, q. 7, V, 134). Fórmula negativa correspondiente a las citadas notas 5 y 9.

[38] Ibíd.: 1 S, dist. 2, q. 11, II, 374. Nótese el término *potissima*, «la más podero-

que el principio de no-contradicción se ejerza concurriendo explícitamente con el argumento *de potentia absoluta dei* o no.

Las proposiciones contradictorias se excluyen mutuamente: de dos cosas designadas por proposiciones contradictorias, una no es la otra y, por consiguiente, una y otra son distintas realmente como dos cosas reales, pues «nada se distingue de alguna [cosa] si no es como un ser real de otro ser real, y toda distinción tal es una distinción real» [39]. Además, siendo realmente distintas una de la otra, una puede ser sin la otra, y cada una por sí misma es absoluta, pues «de ningún absoluto realmente distinto de otro absoluto debe negarse que pueda ser sin el otro por la potencia divina absoluta, a menos que aparezca una evidente contradicción» [40], la separación de las dos, que pueden estar unidas de hecho, no siendo por lo demás necesariamente recíproca, pues de dos cosas reales absolutas donde una es anterior a la otra, sólo la anterior puede ser sin la posterior [41]. En fin, siendo realmente distintas una de la otra, y pudiendo una ser sin la otra, puede ser una perfectamente inteligida sin la otra; cada una puede ser, pues, dicha expresamente no-relativa, pues, por una parte, es imposible inteligir una relación sin otra cosa [42], y por otra parte, pudiendo Dios hacer una cosa absoluta anterior a toda cosa posterior como sería una relación, es no-contradictorio, es decir posible, que dos absolutos sean relativos sin una relación que les sería posterior [43]. Se sigue así que es posible que la relación no sea el objeto de

---

sa». Cf. OCKHAM, 1967: *Quodl.*, 6, q. 8, *probatio* 4, 615: *«sicut contradictio dicta de aliquibus est via concludendi distinctionem, ital impossibilitas recipiendi praedicationem contradictoriorum pertinentium ad esse est via concludendi identitatem illorum»*. (Cf. OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 30, q. 1, IV, 297-298). Es una cita expresa de ESCOTO, [1891]: 2 S, dist. 1, q. 4-5, núm. 262, VII, p. 129. Cf. ibíd.: 4 S, dist. 11, q. 3, núm. 54, XVII, 436: *«Hic est enim necessitas ponendi plura. Et quae? illa certe, quae est ratio universaliter distinguendi hoc ab illo, scilicet contradictio, quae est immediata ratio distinguendi plura sub ente»*.

[39] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 2, q. 3, II, 78.

[40] Ibíd.: 1 S, Prol. q. 1, I, 59. Cf. ibíd.: 38: *«omnis res absoluta, distincta loco et subjecto ab alia re absoluta, potest per divinam potentiam absolutam existere sine illa»*.

[41] Ibíd.: 1 S, Prol., q. 1, I, 58-59: caso de la *notitia incomplexa* de los términos, de la aprehensión y del juicio (cf. estudio octavo, n. 7); ibíd.: 1 S, dist. 1, q. 3, I, 404, 420; 2 S, q. 15, V, 356: caso del amor y de la delectación; ibíd.: 1 S, dist. 1, q. 6, I, 505; 4 S, q. 16, VII, 351: caso de la visión y de la fruición. Cf. también ibíd.: *Quodl.*, 2, q. 7, IX, 142; 4, q. 11, 349; 6, q. 8, 614.

[42] Ibíd.: *Quodl.*, 6, IX, q. 8, *probatio* 1, 612.

[43] Ibíd.: *Quodl.* 6, IX, q. 8, *probatio* 3, 614. La noción de dos absolutos relativos por sí, es decir, relativos sin una relación posterior, implica la noción de lo que el aristotelismo llama la *relación trascendental*, y se reintegra en el famoso *Hapax* de Aristó-

la omnipotencia divina, es decir, que sea imposible. Lo que viene a significar, puesto que lo posible es la esencia de la cosa según que está determinada por el método crítico de Ockham, que la relación tiene por esencia no tener esencia, que no es un posible, que Dios no la produce, y que por tanto no es absolutamente.

Resulta patente así a priori que una sola demostración, independiente de toda experiencia y de toda inducción causal, permite deducir lo posible y lo imposible, es decir, lo que puede ser y lo que no puede ser y, en consecuencia, no es. Toda la metafísica ockhamista de la realidad absoluta, de la coexistencia de las cosas absolutas y de la relación está implicada en esta demostración, aunque no la crítica «nominalista» del término «relación» evidentemente, que se añadirá por yuxtaposición.

Esta lección ockhamista no será olvidada, y Nicolás de Autrecourt será, entre muchos otros, el primero en concebir un sistema deductivo capaz de engendrar el saber total a priori, es decir, a partir del primer principio, indemostrable y el más cierto de todos: el principio de no-contradicción concebido como verdad absoluta en tanto que hipotético-tautológico.

---

teles en la *Física*, II, 194 B 8. El uso de una noción semejante exige la distinción de lo que es en tanto que quididad y lo que es en tanto que ejercicio. Estas consideraciones permiten arrojar una viva luz sobre la doctrina ockhamista de la relación. Ockham no admite la distinción aristotélica entre quididad y ejercicio. Cf. estudio octavo (nota 28).

ESTUDIO SEXTO

PROVIDENCIA Y LIBERTAD

El propósito del presente estudio puede parecer exorbitado, y lo es en efecto. Tampoco pretende ser ni original, ni exhaustivo. No se trata de desvelar una nueva doctrina de la Providencia y de la libertad, ni de desarrollar la totalidad de las teorías expuestas sobre este tema; se trata simplemente de ofrecer elementos de inteligibilidad, de forma que queden preservados los dos términos de la relación sin perjudicar ni a uno ni al otro.

La perspectiva de la exposición que sigue no será, pues, histórica, sino estructural: hay que comprender, no reproducir, y puesto que ninguna de las posiciones posibles sobre el problema de la Providencia y de la libertad puede comprenderse por sí sola, se trata de buscar metafísicamente el punto de vista que permita a la vez el análisis de las doctrinas particulares y su comprehensión respetando su inteligibilidad propia. Éste es un método filosófico apto para desempolvar problemas antiguos, presuntamente superados, haciendo aparecer su necesidad para el pensamiento del hombre, en la medida en que éste se expresa según tal o cual estructura.

Resulta claro así que el problema de la Providencia y de la libertad no queda enterrado con el último de los filósofos clásicos, sino que continúa animando el debate entre la libertad y la necesidad en la fenomenología hegeliana, en la sociofísica marxista, en el evolucionismo theilhardiano, en la ontología heideggeriana y en el existencialismo sartriano. Nada más decepcionante, sin embargo, que justificar el estudio de un problema presuntamente pasado por su actualidad o sus resonancias modernas. Se debe a la mala apologética filosófica. Tanto

como decir —lo que sería tan verdadero como el punto de vista incriminado aquí— que Martin Heidegger es reaccionario porque presocratiza, o que Karl Rahner no es de su tiempo porque neoplatoniza. Es necesario proceder filosóficamente y hacer aparecer sobre el punto preciso que nos ocupa las estructuras de pensamiento que el espíritu humano no puede dejar de llevar a cabo cuando medita sobre la Providencia y la libertad.

I. EL CONOCIMIENTO DEL FUTURO CONTINGENTE EN EL *PERI HERMENEIAS* DE ARISTÓTELES

El problema de la Providencia y de la libertad implica un problema de preconocimiento de un futuro contingente. Éste es un aspecto del conocimiento del cual la filosofía griega, y Aristóteles muy particularmente, tomaron una conciencia muy aguda. De hecho, la metafísica occidental de la Providencia se ha desarrollado sobre la base del capítulo 9 del *Peri Hermeneias*, del *Tratado de la interpretación* de Aristóteles, y nada hay más interesante que discernir la apuesta metafísica de las abundantes controversias que este tratado ha suscitado, desde los estoicos a Charles Secrétan, pasando por Cicerón, Boecio, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Bradwardine, Ockham, Wiclef, Lutero, Molina y Leibniz. Vale la pena volver al origen para ver surgir la controversia misma, sus elementos de inteligibilidad y las estructuras de sus interpretaciones posibles.

Aristóteles se plantea la cuestión de saber qué modo de verdad (o de falsedad) corresponde a una proposición humana que descansa sobre el futuro contingente. Prolongando su lógica y su metafísica, propone dos hipótesis que rechaza y una solución.

Primera hipótesis. De dos proposiciones contradictorias que descansan sobre el futuro contingente, una es verdadera y la otra falsa necesariamente, en razón del principio de no-contradicción y del principio del tercero-excluido. La verdad de una implica así necesariamente la necesidad del futuro contingente que enuncia, es decir, destruye la posibilidad misma de su contingencia. Si es correcto decir: *A será*, es que A será, y no puede dejar de ser futuro. La verdad determinada de la proposición que descansa sobre el futuro contingente, absoluta en razón del principio de no-contradicción, afirma pues la necesidad del orden universal, el cual no deja ya lugar a ninguna indeterminación. El

universo físico, la materia, la vida, no pueden ser ya concebidos como dotados de espontaneidad, de dinamismo propio, ni como susceptibles de transformación y de perfeccionamiento autónomos: en sentido estricto, el universo no deviene, es necesario como el ser de Parménides. «Si toda afirmación y toda negación [a propósito de los singulares futuros] es verdadera o falsa, es necesario que toda [cosa] sea o no sea [...]. Nada así es ni deviene, ni por azar ni por contingencia, ni será ni no será, sino que todo [será] necesariamente y [la cuestión de saber] cuál de las dos [posibilidades contradictorias] sucederá no [se plantea] (καί ουχ οπότερ ΄ετυχεν) —Es, en efecto, cierto, o bien lo que afirma, o bien lo que niega— Asimismo, [nada] deviene ni no deviene. [La contingencia, es decir, la cuestión de saber] cuál de las dos [posibilidades contradictorias] se producirá no implica en efecto [para una cosa] más que la de ser ahora o en el futuro así o no así». Del mismo modo, en la vida moral, muchos actos deliberados, de consejo, de elección responsable y de mérito. El hombre no puede plantear actos propios, según un dinamismo voluntario, deliberado, libre y responsable. La verdad determinada y absoluta del futuro contingente suprime su libertad y quita a su historia su carácter propiamente humano. «Estas consecuencias [siguientes], y otras parecidas, son absurdas, si, para toda afirmación y negación [...], uno de los contradictorios es verdadero y el otro falso: que [la cuestión de saber] cuál de las dos [posibilidades contradictorias] se producirá, no [se plantea] para las cosas que suceden, sino que todo es y deviene necesariamente. De modo que no habrá que deliberar ni tomarse la molestia en la idea de que, si hacemos esto, tal [cosa] será, pero que si no hacemos, no será» [1].

Segunda hipótesis. Estas consecuencias son inadmisibles. Si no lo parece inmediatamente para el mundo físico visto por el científico —la indeterminación en la naturaleza física y biológica es con todo un descubrimiento reciente—, es evidente en lo que concierne a la contingencia y la libertad humanas. Pues la contingencia, el azar, lo fortuito, se prueban y atestiguan por la experiencia y el sentimiento interior; la libertad es un elemento constitutivo de la conciencia que el hombre adopta de sí mismo [2]. La afirmación de la contingencia y de la libertad

---

[1] ARISTÓTELES: *De la interpretación*, 18 a 34-35; 18 b 5-9, 26-33. La literatura sobre el problema, antiguo y medieval, del futuro contingente, es considerable. Resultarán provechosos algunos estudios recientes. Cf. ANSCOMBE, 1956; FREDE, 1970; NORMORE, 1985; PERLER, 1988; TALANGA, 1986; WOLF, 1979.

[2] Vemos que el principio de las cosas futuras es la deliberación y la acción (ARISTÓTELES: *De la interpretación*, 19 a 7-8).

exige la negación de los principios que comportaban su negación: la necesaria verdad o falsedad de las proposiciones que descansan sobre el futuro contingente. Ninguno de los contradictorios que descansan sobre el futuro contingente es así necesario, ni uno ni otro es ni verdadero ni falso absolutamente. Cada uno de ellos es neutro, o más bien la proposición misma que formula el futuro contingente es neutra *(neutra)* en cuanto a su verdad o a su falsedad. Pero por lo mismo, la indeterminación que hay que salvar es paradójicamente eliminada y el principio de no-contradicción rechazado. «No es posible decir que ni la afirmación ni la negación es verdadera, [decir] por ejemplo [de una cosa] ni que será ni que no será [...]. Si mañana no será ni no será, [la cuestión de saber] cuál de las dos [posibilidades contradictorias] se producirá, no se plantea. Como, por ejemplo, una batalla naval: será necesario que [mañana] se produzca ni no se produzca» [3], lo que suprime su contingencia y destruye igualmente el principio de no-contradicción introduciendo un tercero entre lo verdadero y lo falso.

Sin embargo, la contingencia y la libertad parecían exigir la afirmación de una tercera posibilidad, la de un término medio entre lo verdadero y lo falso. Aparece aquí un tema de una gran amplitud filosófica, susceptible de desplegarse tanto sobre un plano metafísico como sobre un plano estrictamente lógico. La libertad del Dios cartesiano es creadora de la no-contradicción pero es indiferente, la fenomenología hegeliana es espontáneamente, es decir libremente, constitutiva de la historia natural, humana y espiritual, en la medida en que define su propio movimiento como una contradicción ejercida. Se sabe que la filosofía contemporánea está dominada por esta estructura de pensamiento heracliteana, pero se ignora con frecuencia que ha llevado igualmente a la lógica de los tres valores de Lukacievicz, y que ésta es un lejano desarrollo de la noética de las proposiciones neutras, tal y como ha sido elaborada desde la teología escotista de los futuros contingentes [4]. Es interesante detenerse brevemente en la doctrina de la presciencia de los futuros contingentes para discernir el papel que desempeña la noción de proposición neutra, ni verdadera ni falsa.

Escoto imagina, en efecto, que Dios no puede representarse el futuro contingente más que en un complejo proposicional neutro *(complexio neutra)* en cuanto a su verdad y a su falsedad [5]. Realiza en el in-

[3] Ibíd.: 18 b 17-25.

[4] MICHALSKI (1969: 344 ss.) da una excelente introducción a este problema.

[5] Cf. el texto de Escoto que se cita *infra*, nota 45.

telecto divino la noción unívoca de una proposición concebida como composición de dos significados simples, composición determinadamente verdadera o falsa en el caso de proposiciones necesarias, indiferente o neutra en el caso de proposiciones que se sustentan sobre un futuro contingente. Esta doctrina escotista explicita un aspecto importante de la doctrina del *esse objectivum:* la proposición que descansa sobre el futuro contingente puede no ser ni verdadera ni falsa si compone sus términos *in esse objectivo*. Es el caso de la *complexio neutra* del intelecto divino escotista, el cual considera las ideas de dos términos simples que compone predicativamente; es el caso igualmente del intelecto humano, aunque Duns Escoto no introduzca la noción de *complexio neutra* más que a propósito del conocimiento divino de los futuros contingentes. Duns Escoto se inscribe aquí en la tradición estoica que, como señala K. Michalski, interpreta también el texto del *Peri Hermeneias* en el sentido de la segunda hipótesis cuestionada ahora [6].

Este hecho es significativo. Manifiesta el vínculo estructural que vuelve a unir la noción de un complejo proposicional significado *in esse objectivo* y el tema de una proposición neutra, ni verdadera ni falsa. Pues es fácil admitir una proposición neutra en el marco de una noética para la que el objeto de la proposición es un complejo significado *in esse objectivo*: la proposición puede no ser entonces más que una composición de términos sin implicar ni afirmación ni negación, y el verbo *es* puede reducirse a su sola función lógica de cópula. En estas condiciones, ya no es necesario elaborar una metafísica que distinga lo que es según la quididad y lo que es según el ejercicio. Una metafisica del ser unívoco, diferenciado solamente en *esse simpliciter* y en *esse secundum quid* o *deminutum* es suficiente [7]. Pero es imposible admitir una proposición neutra para una noética que supone una metafísica del ser analógico (Tomás), o para una noética que, como la de Ockham, rechaza radicalmente toda forma de *esse objectivum*. Situado ante la misma dificultad, Ockham comienza en efecto por negar, desde el punto de vista estrictamente filosófico, que Dios conozca el futuro contingente, pues ninguna de las dos proposiciones contradictorias es verdadera determinadamente, ninguna puede ser conocida propiamente hablando,

---

[6] Cf. este texto de Boecio, citado por MICHALSKI (1969: 334): *«Putaverunt quidam, quorum stoici quoque sunt, Aristotelem dicere in futuro contingentes nec veras nec falsas»*.

[7] Cf. estudio tercero (99 ss.).

puesto que sólo lo verdadero según Aristóteles es conocido [8]. Pero añade después, en tanto que teólogo, que Dios conoce evidentemente todos los futuros contingentes. Ciertamente, no se puede saber el modo de este conocimiento divino. Pero se puede, sin embargo, decir que, teniendo Dios un único conocimiento intuitivo de sí mismo y de cualquier otra cosa, es por lo tanto idénticamente conocimiento evidente de toda cosa pasada, presente y futura. El conocimiento de los futuros contingentes se resuelve así en un conocimiento intuitivo, pero no es una visión pura y simple [9], pues se articula manifiestamente en una predicación por la cual «es sabida que parte de la contradicción [cual de las dos proposiciones contradictorias a propósito del futuro contingente] es verdadera y cual es falsa». Sin que pueda darse la razón de ello, Ockham admite que el intelecto divino conoce predicativamente el futuro contingente, según una proposición verdadera concebida como el acto mismo de conocimiento divino, independientemente de toda idea que la representaría *in esse objectivo*. El rechazo de todo *esse objectivum* implica así para él la consecuencia necesaria de que el futuro contingente es conocido inmediatamente en una proposición divina determinadamente verdadera por sí, y no, al contrario de Duns Escoto, por la determinación de la voluntad divina [10].

Esta posición ockhamista apenas será seguida. Es la noción escotista de un complejo proposicional significado *in esse objectivo* la que primará, aunque los autores posteriores a Duns Escoto la criticarán. Pedro de Auriole, quien admite el complejo ni verdadero ni falso, se anticipa sobre el argumento filosófico de Ockham negando que Dios pueda conocer un complejo que descansa sobre un futuro contingente que no sea determinadamente verdadero. Gregorio de Rímini, quien explicita sistemáticamente la noción preparada por Duns Escoto del significado complejo *in esse objectivo*, rechaza admitirla como neutra a propósito del futuro contingente, pues «de otra manera habría un término medio en la contradicción» [11].

Solución. Pero si es necesario, para salvar la contingencia y el libre albedrío, sacrificar la no-contradicción (que sigue siendo absoluta con

---

[8] OCKHAM, 1974: *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, I, cap. 6, II, 421; ibíd.: *Tractatus de praedestinatione et praescientia divina*, q. 1, II, 516.

[9] Es una *notitia intuitiva rei non existentis*, cf. estudio octavo.

[10] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 38, q. un., IV, 584-585.

[11] RÍMINI, 1979: 1 S, dist. 38, q. 2, a. 2, III, 281, *praeterea impossibile*; para Pedro de Auriole, cf. MICHALSKI (1969: 397-398), texto citado de ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 38, a. 3.

independencia de lo que haya podido decir el primer criterio humano de inteligibilidad), el precio es demasiado considerable y Aristóteles no está dispuesto a pagarlo. En su opinión, las dos posiciones precedentes descuidan el mismo punto: el carácter indeterminado del ser del futuro contingente [12], de donde se sigue el carácter indeterminado del conocimiento verdadero o falso de éste, en razón del principio del *De anima,* en virtud del cual los objetos de una potencia cognitiva son anteriores según la noción a ésta, y determinan formalmente sus operaciones. «Puesto que las proposiciones (λογοί) son verdaderas como las cosas, es evidente que, si las cosas son tales que [de dos cosas contradictorias] una u otra se realiza indiferentemente, y que son una y otra contrarias en potencia, necesariamente ocurrirá lo mismo para la oposición de proposiciones contrarias. Es lo que pasa para las [cosas] que no son siempre existentes o no-existentes» [13]. Si el futuro contingente es futuro, no es; es decir, para distinguirlo del no-ser con el que tiene en común no ser, no es todavía. Si es contingente, no es absolutamente no-ser, es sin embargo de alguna manera, es decir en su causa, como proyecto, previsible si no previsto. Pero, mientras que el futuro necesario está virtual y necesariamente en su causa propia, la cual no está determinada más que a este único efecto, el futuro contingente está potencial y accidentalmente en su causa, lo que significa que su causa puede, llegado el caso en el futuro, producirlo o no producirlo, o producir otro efecto. La causa del futuro contingente es así responsable del carácter indeterminado del ser del futuro contingente, en la medida en que no está, en su causalidad misma, determinada a este único futuro contingente. Por consiguiente, el ser mismo del futuro contingente, indeterminado, contingente, accidental (todas nociones próximas, pero distintas) no puede corresponder a una proposición determinada en cuanto a su verdad o a su falsedad, ni positiva ni negativamente: lo que no es en acto no puede ser conocido en acto. Lo que viene a decir que no es posible afirmar que de dos contradictorios que descansan sobre el futuro contingente, uno es necesariamente verdadero y el otro necesariamente falso, ni que ninguno de ellos es ni verdadero ni falso: cada uno, por el contrario, es indeterminadamente verdadero o falso [14].

---

[12] Cf. ARISTÓTELES: *De la interpretación*, 18 b 16 y 18 b 24.

[13] Ibíd.: 19 a 33-36. Es un aspecto de la convertibilidad de los transcendentales, *verum* y *ens* (ARISTÓTELES: *Metafísica*, 993 b 30; AQUINO, 1955: I, lec. 13, núm. 170).

[14] Materialmente, hay poca diferencia en la formulación entre decir: de dos proposiciones contradictorias que descansan sobre un futuro contingente, ni la una ni la otra es verdadera, y decir: una y otra son verdaderas o falsas indeterminadamente. En cuanto a la cosa, la diferencia es importante. Ésta no es, sin embargo, la única semejan-

Sin embargo, es cierto que la alternativa es verdadera, necesaria y determinadamente. Se expresa en una proposición disyuntiva, que es verdadera absolutamente como tal, por oposición a las proposiciones categóricas que la componen y que no son más que indeterminadamente verdaderas o falsas. «Yo digo por ejemplo que es necesario que mañana una batalla naval sea o no sea. No es necesario, sin embargo, que se produzca mañana una batalla naval, [y no es necesario] tampoco que no se produzca. Que se produzca o que no se produzca, [es lo] necesario» [15]. El carácter indeterminado de la verdad o de la falsedad de la proposición humana que descansa sobre el futuro contingente es, pues, la expresión, no el garante, de la contingencia del futuro contingente y en particular de la libertad humana. No siendo verdadero determinadamente ninguno de los contradictorios, la acción moral está segura de no ser vana y la voluntad humana puede deliberar, elegir y engendrar libremente tal acción responsable y meritoria [16]. Del mismo modo que el universo físico y biológico puede ser concebido como un mundo donde pueden producirse algunas novedades, también la vida del hombre aparece como una historia autónoma.

II. LOS DESARROLLOS METAFÍSICOS DE LA DOCTRINA DEL *PERI HERMENEIAS:* PRESCIENCIA DIVINA Y CONTINGENCIA

Aristóteles no fue más lejos por este camino. Pero la doctrina del *Peri Hermeneias* ha conocido un desarrollo extraordinario en la metafísica de la Providencia, tal y como los siglos siguientes la han desarrollado. Pues el problema del futuro contingente se plantea evidentemente con una agudeza inmediata en toda metafísica que intenta penetrar tanto como se pueda en la naturaleza de este ser primero, inteligencia soberana y voluntad omnipotente que cada uno reconoce ser Dios.

---

za de formulación entre la segunda y la tercera solución del *Peri Hermeneias*, sino más bien una estructura de pensamiento específicamente no aristotélica, la que ha hecho creer a Escoto, Auriole y Ockham que Aristóteles optaba por la segunda solución.

[15] ARISTÓTELES: *De la interpretación*, 19 a 30-32. Es lo que señala también Pedro de Auriole, quien atribuye esta sola proposición disyuntiva al intelecto divino en el caso de los futuros contingentes; cf. texto citado por MICHALSKI, 1969: 397-398. Se trata aquí de una *proposición hipotética*, cf. SANTO TOMÁS, 1948: *Ars logica, I, Summulae*, 2, cap. 7; ALNWICK, 1931: *Quaest. disp.* q. 5, a. 3.

[16] ARISTÓTELES: *De la interpretación*, 18 b 31.

En la línea de la herencia de Aristóteles, los metafísicos occidentales, principalmente medievales, han desarrollado en efecto la idea de un Dios cognoscente de sí y, por ello, de todas las cosas posibles, reales, necesarias o contingentes, de un Dios voluntad amante de sí mismo y en el mismo acto de cualquier otra cosa que habría podido producir por modo de creación. ¿Cómo conciliar en estas condiciones una presciencia divina de los futuros contingentes con la contingencia y la libertad creadas, sin excluir uno de los términos de la relación? El análisis aristotélico de la verdad del futuro contingente encontrará inmediatamente un campo nuevo; mejor dicho, su campo propio de aplicación [17]. Antes de definirlo, conviene examinar las consecuencias de la primera hipótesis aristotélica sobre la metafísica de la Providencia, y la manera en que algunos han pensado poder escapar de ella. Así se dibujará el panorama estructural en el cual se desarrolla el pensamiento de los grandes metafísicos medievales.

Para unos, la ciencia divina no puede sufrir limitación a su perfección actual y eterna. Todo lo que sucede, ha sucedido y sucederá, es el objeto inmediato de un conocimiento cierto y determinadamente verdadero. El futuro es conocido así absolutamente como futuro por la eternidad del conocimiento divino, antes y en el cual todo momento de la historia por venir está presente necesariamente. El futuro es así previsto necesariamente tal y como será y, puesto que la eficiencia soberana de la voluntad divina realiza infaliblemente el plan de la sabiduría divina *(nihil volitum quin praecognitum),* la verdad de la presciencia divina comporta la necesidad del futuro y excluye su contingencia. Toda cosa ocurre según el designio divino según como ha sido vista en la ciencia divina. La libertad se desvanece ante la verdad necesaria de la inteligencia, del *fatum* divino. Esta posición, donde se puede encontrar tanto a los estoicos como al neoplatonismo y al averroísmo latino en la medida en que éste platoniza [18], inspira igualmente, según una forma origi-

[17] Resulta significativo constatar que casi todos los comentarios medievales del *Peri Hermeneias* desembocan en el problema de la presciencia y de la providencia, en particular en Tomás, Escoto, Ockham y Auriole. Incluso Leibniz hará alusión a esta problemática, cf. nota 85. Cf. una excelente introducción al problema de la presciencia en el siglo XIV en SCHWAMM, 1934.

[18] CICERÓN: *De divinatione*, I, 55, establece que los estoicos probaban el determinismo por la necesaria exclusión de dos proposiciones contradictorias que se sustentan sobre el futuro contingente. El neoplatonismo, en la medida en que desarrolla el platonismo en el sentido de una emanación del mundo a partir de las ideas, deja poco espacio a la contingencia y a la libertad. La idea es el ser-conocido-de-sí de todas las cosas

nal, la *Ética* de Spinoza y la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, en la cual el devenir universal es la realización necesaria del Concepto original del Espíritu. Se define perfectamente como la identidad parmenidiana *verdad-necesidad* y asegura, al menos teóricamente, una absoluta inteligibilidad metafísica del orden universal, en la medida en que elimina este *aguafiestas* que es la contingencia. No es hasta la crítica kantiana (la cual no admite la misma ecuación respecto del mundo de los fenómenos), que se deja de yuxtaponer, o al menos de insertar, en la red necesaria de los fenómenos, un orden de libertad y de contingencia, por sí mismo refractario a toda inteligibilidad científica.

Sin embargo, otros, apoyándose bien en la convicción de su experiencia íntima, bien en el testimonio de su fe, rechazan una solución tan excluyente de la iniciativa propiamente humana. Dios, se conozca o no, no puede de cualquier manera y en ningún caso conocer de manera cierta el futuro contingente, puesto que le arrebataría por lo tanto el carácter propio que atestigua la experiencia más común de los hombres: su contingencia o su libertad. Dios, al carecer de la presciencia de los futuros contingentes, no puede, pues, predeterminarlos; garantiza por ello la libertad del hombre y funda su moralidad. Una posición de este género puede leerse en Pedro de Auriole, para quien «el conocimiento de Dios [...] no precede a la actualidad del futuro [contingente], por consiguiente no determinará esta actualidad en ningún instante precediéndola, y así la proposición que será formada [a propósito del futuro contingente] no habrá de ser verdadera o falsa del conocimiento divino» [19]. Se encuentra también en el argumento ockhamista, según el cual ninguna de las proposiciones de la alternativa contradictoria que descansa sobre el futuro contingente no siendo verdadera determinadamente, no puede ser sabida propiamente hablando por Dios. Ésta es para Ockham una posición puramente filosófica, aun cuando la teología fundada sobre la fe deba admitir la presciencia de los futuros contingentes sin, no obstante, abolir su contingencia. Ockham explicita esta visión teológica llevando a cabo a la vez su doctrina metafísica de un conocimiento intuitivo de una cosa que no existe y su noción lógica de un nombre connotativo cuya significación relativa no está afectada por la existencia o la no-existencia del término que connota. La ciencia divina es, en efecto, el único conocimiento intuitivo de Dios por sí mismo y de todas las cosas pasadas, presentes

---

y de todo lo que puede advenirle. La contingencia desde entonces es lo indeterminado, la materia, el mal, es decir, la negación. Cf. nota 34.

[19] AURIOLE, 1956: 1 S, dist. 38, a. 3, citado por MICHALSKI, 1969: 398.

o futuras. Esta ciencia es necesaria, pero no entraña la necesidad del futuro; es la ciencia necesariamente sabida de la contingencia del futuro, pues es, como toda ciencia, absoluta de toda causalidad de su objeto, y se expresa por un nombre connotativo que puede significar en la ausencia del término significado *in obliquo* por él [20].

Estas concepciones ockhamistas, bajo su forma filosófica en particular, han encontrado una formulación sorprendentemente vigorosa en Charles Secrétan, quien extrae de manera muy perspicaz sus implicaciones metafísicas radicales. El autor de *Philosophie de la liberté* asume a su manera, negándola, la primera hipótesis del *Peri Hermeneias*. Para él, la omnisciencia divina aniquila la contingencia del futuro y conduce a la necesidad universal. Para evitar esta consecuencia, hay que considerar a la ciencia divina como un aspecto de la libertad de Dios. «Lo que Dios quiere saber, lo sabe; lo que le gusta ignorar, lo ignora». Así pues, «comprendemos incluso que esta presciencia pueda no extenderse a todo, si a Dios le place, para el cumplimiento de cualquier designio, procurar una esfera donde su mirada no se sumerja». Y como la ciencia de una manera general determina la acción, la posible limitación voluntaria de la ciencia divina comporta la posible limitación voluntaria de la omnipotencia divina. La omnisciencia (al no ser la omnipotencia más que la libertad divina misma), la libertad divina pueden así restringir su acción «para dejar una esfera propia a su criatura» y preservar su contingencia y su libertad [21].

Ockham no dice otra cosa al afirmar que la voluntad divina puede no ejercerse según toda su potencia [22], pero no concibe la reducción posible de la ciencia divina a la libertad de Dios, ni por consiguiente su posible limitación voluntaria. Del mismo modo, tampoco concibe, como Charles Secrétan, que la libertad divina pueda realizar los contrarios, puesto que estima que la contradicción es el límite de la omnipotencia divina [23]. Para Secrétan, la contradicción no es la barrera infranqueable que la razón opone a la libertad: la libertad es el principio de la razón, y «todo es posible, incluso los contrarios, para la absoluta libertad» [24]. Así quedan garantizadas la contingencia del futuro y la libertad de la acción humana.

---

[20] OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 38, q. un., IV, 583-587.

[21] SECRÉTAN, [1866]: lección 17, 404-405, y [1872]: lección 1, 24.

[22] Cf. estudio siguiente (331).

[23] Cf. estudio quinto.

[24] SECRÉTAN, [1866]: lección 17, 406.

Parece, por consiguiente, que para fundar esta posición basta con negar su contraria. Si la verdad del futuro contingente es necesaria, efectivamente supone la aplicación del principio de no-contradicción a las «partes de la contradicción», es decir, a las dos posiciones contradictorias. Desde ahora, una de las dos es necesariamente verdadera, y se puede decir que lo que es producido por Dios es querido de manera soberanamente eficaz por Él, y que lo que es querido por Él es conocido por Él previamente de manera determinadamente verdadera. Ahí reside el vicio radical de la metafísica que aboca a la concepción de un futuro universalmente necesario. La subordinación, si no la reducción, de la voluntad a la inteligencia, es la fuente de la necesidad. ¿No es evidente si se considera el matematismo del neoplatonismo, de Descartes, de Spinoza y de Leibniz? He aquí pues lo que hay que rechazar. A la identidad parmenidiana *verdad-necesidad*, hay que oponer la identidad heraclitiana *voluntad-libertad*. La libertad humana se funda así, según esta perspectiva, en la libertad soberana de Dios, fuente absoluta de las operaciones divinas, fuente libre del ser mismo de Dios. *Yo soy lo que quiero*, dice el Dios de Charles Secrétan [25], como el hombre de Jean-Paul Sartre, en respuesta al *Esse est deus* del Maestro Eckhart y al *Dios es Idea* del neoplatonismo.

La presciencia divina del futuro contingente es eliminada en beneficio de una voluntad soberana, de una omnipotencia absoluta en el sentido estricto que esta proposición reviste en Ockham y en toda la filosofía moderna. Lo que seguía siendo, sin embargo, hipótesis *de potentia absoluta dei* en Ockham y los ockhamistas del siglo XIV, deviene en Descartes el hecho mismo de la libertad arbitraria de Dios que crea las verdades eternas, y tanto en Secrétan como en Sartre, la necesidad misma de la libertad.

Pero, en fin, para salvar de esta manera la contingencia y la libertad, ¿no se ha ido demasiado lejos? Numerosos autores lo han pensado, tomando conciencia por eso mismo de que el debate se encerraba en límites demasiado estrechos: «la presciencia excluye la libertad, la libertad excluye la presciencia, y por consiguiente la omnipotencia»; éste no puede ser el dilema so pena de perder uno u otro de los términos de la relación Providencia-libertad. Si Dios es el primer ser, la inteligencia y la voluntad en acto puro, no se deriva quizás necesariamente que el hombre pierda su libertad y el universo una cierta contingencia. De ma-

[25] SECRÉTAN, [1866]: lección 15, 365; [1872]: lección 1, 16. Dios es lo que quiere, desde el momento en que puede, en tanto que sobrenatural, no ser infinito (cf. SECRÉTAN, [1866]: lección 17, 405, y aquí mismo, nota 67).

nera inversa, si el mundo manifiesta evidentemente encuentros fortuitos de líneas causales diferentes, si numerosos fenómenos no deben su existencia más que al azar (en particular quizá el movimiento finalizado de la vida), si la experiencia íntima del hombre atestigua su libertad, ¿hay que excluir, sin embargo, la presciencia y la omnipotencia divinas? La alternativa es sin duda demasiado simple, pues opone dos proposiciones contrarias solamente, pero no extrae la contradictoria.

III. PROVIDENCIA Y LIBERTAD: ESTRUCTURAS DE LAS POSICIONES POSIBLES

Esta problemática viene a fecundar la solución aristotélica del conocimiento del futuro contingente, y es mérito de los grandes aristotélicos haberlo comprendido.

1. Los elementos de la posición aristotélica

El mismo Aristóteles se sitúa en un punto de vista humano: para el hombre es evidente que la verdad del futuro contingente es indeterminada y no se transformará en verdad determinada más que cuando el contingente haya dejado de ser futuro, es decir, cuando sea realizado, bien por el concurso de series causales diferentes (por el azar), bien por el libre albedrío humano. En este momento, el contingente podrá ser conocido determinadamente, pues gozará entonces de una necesidad propia, la misma del futuro contingente en tanto que realizado, necesidad hipotética que se expresa de la siguiente manera: *Si A es, A es.* «Que lo que es sea cuando es, que lo que no es no sea cuando no es, es necesario» [26]. Es necesario hacer notar, pues el hecho es bastante importante, que ésta es la manera en la que el nominalismo de Ockham (y la lógica contemporánea) interpretan el principio de no-contradicción: como la necesidad de hecho de un ser radicalmente contingente en tanto que dependiente de una omnipotencia absoluta indiferente. La necesidad hipotética *de potentia absoluta* ocupa así el lugar de la afirmación de lo que es en tanto que no contradictorio [27].

---

[26] *De la interpretación*, 19 a 23-24. Cf. estudio quinto. Sobre los dos aspectos del futuro contingente realizado, cf. AQUINO, 1951: 1., q. 14, a. 13; AQUINO, 1931: *De veritate*, q. 2, a. 12, ad. 1.

[27] La interpretación del principio de no-contradicción en principio de identidad

Pero lo que es verdadero del hombre no podría serlo de Dios por una inmediata transposición unívoca: no resulta de suyo evidente que la inteligencia suprema de Dios no conozca el futuro contingente más que cuando se realiza de hecho.

Del mismo modo, cuando el hombre afirma lo verdadero, el objeto sobre el que se apoya su proposición existe; dicho de otra manera, puesto que la proposición verdadera del futuro contingente debería corresponder necesariamente con su objeto verdadero, el futuro contingente no podría no ser necesariamente. Aquí también, lo que es verdadero al nivel del conocimiento humano, no lo es necesariamente al divino por una simple transposición unívoca. No es cierto que un conocimiento determinado del futuro contingente por Dios excluya la contingencia y la libertad creadas.

Decir, por un lado, que el futuro contingente no es conocido por Dios más que cuando se realiza de hecho y que, por el otro, el conocimiento cierto por Dios del futuro contingente destruye la contingencia de éste, podría pues provenir del mismo antropomorfismo unívoco. También los grandes metafísicos medievales distinguen la posibilidad para la inteligencia humana de afirmar que Dios conoce determinadamente el futuro contingente, incluso si éste no existe actualmente, y que la presciencia divina no predetermina necesariamente el futuro contingente, es decir, no impide su contingencia.

Es preciso esbozar aquí rápidamente algunas posiciones clásicas de la metafísica de estructura aristotélica. Dios no podría tener otro objeto de intelección que Él Mismo. Aristóteles lo dice ya en su *Metafísica*, Λ, 9. Si conoce las criaturas, es en tanto que se conoce a sí mismo, y de ahí que su única intelección no esté afectada por la existencia o la no-existencia de las criaturas: éstas no pueden desempeñar en ningún caso el papel de causa formal objetiva de la intelección divina, lo que implicaría una dependencia que degradaría el intelecto divino en relación con ellas [28]. El conocimiento divino descansa pues únicamente en

hipotética fue formulado, parece, por vez primera por Nicolás de Autrecourt, proposición condenada núm. 56: «*Si aliquid est, aliquid est*» (cf. IMBACH, 1988: 94). Cf. estudio quinto (nota 35).

[28] Aristóteles dice ya que el pensamiento divino no puede pensarse más que a sí mismo (*Metafísica*, 1074 b 15-35), dejando entender así que si las cosas son conocidas por Dios, es por la intelección de la intelección divina. Cf. estudio cuarto (226), las posiciones de Tomás y de Escoto en este punto. Ockham rechaza igualmente la determinación formal del intelecto divino por las criaturas que conoce, pero en otro sentido, cf. estudio cuarto, p. 231.

la esencia divina, en sí misma en tanto que contiene a las criaturas posibles como en su única causa universal y eminente, y en tanto que es participable por éstas [29]. Si se trata de criaturas posibles que no fueron nunca, no son actualmente y que no serán jamás en un futuro (no hay más que un mundo posible), el conocimiento divino toma el nombre de ciencia de simple inteligencia. Si, por el contrario, se trata de criaturas posibles que serán de manera contingente y, por consiguiente, actualizarán su participación posible de la esencia divina, el conocimiento divino toma el nombre de ciencia de visión [30]. En ambos casos, la criatura posible, tanto la que no será nunca llamada ser como la que será de manera contingente, es conocida por Dios de manera perfectamente determinada. No hay ninguna razón, es incluso metafísicamente imposible que Dios tenga un conocimiento indeterminadamente verdadero de lo que sea. Todo lo que conoce, al ser conocido en su intelección sustancialmente verdadera, es conocido de manera determinada y necesariamente verdadera. La noción tomista de la esencia divina como sujeto y acto, objeto y *species* de la única intelección divina, impide transponer unívocamente la solución aristotélica del problema de los futuros contingentes a la intelección divina. Tanto el simple posible como el futuro contingente, que para nosotros no son conocidos de ninguna manera determinada, son conocidos por Dios *certissime et infallibiliter* [31]. La ciencia de simple inteligencia no implica otra cosa, si se puede hablar así, que la esencia y la inteligencia divinas, y el metafísico no puede utilizar, para pensar a Dios como inteligente, más que la noción de inteligencia, la cual no implica en cuanto a nosotros más que la noción de actividad intelectual, incluso si el sujeto al cual se atribuye (el mismo Dios en esta ocasión) conoce según una inteligencia indiscernible de su voluntad. La ciencia de visión implica en efecto el acto de la voluntad divina, pues conoce no sólo la participabilidad del ser divino, sino también las participaciones reales, efectivas o futuras, del ser divino, es decir, cualquier cosa actual o por venir. Ésta no existe de suyo y el metafísico debe, para pensar este modo de intelección divina, utilizar la noción de voluntad que, en cuanto a nosotros, no implica formalmente la de conocimiento, incluso si en Dios la voluntad es necesaria y esencialmente inteligente, lo que el metafísico expresa, con los medios conceptuales de que dispone, diciendo que en Dios, en la ciencia de visión, la voluntad se une con la inteligencia para constituir

[29] AQUINO, 1951: 1, q. 14, a. 5, 6; q. 15.
[30] Ibíd.: 1, q. 14, a. 9.
[31] AQUINO, 1955: I, lect. 14, nn. 194, 196; 1951: 1, q. 14, a. 13, c. et ad 1.

lo que se podría llamar también el pensamiento creador de Dios. En este sentido, la ciencia de visión es un cierto ejercicio de la inteligencia, unido a la voluntad, *secundum quod habet voluntatem conjunctam* [32]: se ejerce de suyo como un conocimiento productor y se expresa en esta especie de nociones divinas que son las ideas, cuasiconceptos de la ciencia divina, reglas de la actividad creadora, cuya noción es tomada analógicamente de la idea del artista humano, o, filosóficamente hablando, de las ideas platónicas de las que difieren, sin embargo, en que son «conceptos» de las cosas individuales, posibles, reales o futuras, y no conceptos de los géneros primeros del ser, y que son idénticas absolutamente a la esencia divina en tanto que sustancialmente inteligida [33].

2. La estructura neoplatónica

Y es esta ciencia de visión la que reina en el orden providencial del universo; es la que expresa la libertad de la creación divina y funda en particular la contingencia y la libertad de ciertas cosas creadas. Se puede caer en la cuenta de ello a primera vista, negativamente, al explicitar brevemente la posición neoplatónica evocada más arriba. Ésta no admite de hecho en la inteligencia divina respecto de las cosas particulares, más que lo que ha sido llamado aquí ciencia de simple inteligencia, y la concibe como la regla ideal y necesitante del acto creador. En estas condiciones, el orden del universo se define como la realización necesaria de todos los posibles divinos, es decir, de la infinidad de modos según los cuales las criaturas pueden participar de su causa primera. El universo creado es así el único mundo posible, el nuestro, no sólo el más perfecto posible (salvo para las gnosis de tipo neoplatonizante), sino también el único y necesario. La creación, más que un acto inteligente, voluntario y libre de la omnipotencia divina, es la emanación necesaria e infinita de lo múltiple indefinido a partir del Uno originario. La inteligencia será, por otra parte, una de las primeras hipóstasis. El mundo no conoce ni azar, ni contingencia, ni libertad, al igual que no

[32] AQUINO, 1951: 1, q. 14, a. 8; AQUINO, 1931: *De veritate*, q. 2, a. 14. Nada que ver con la posición escotista expuesta más abajo: hay aquí, en el fondo de la afirmación de la identidad sustancial intelecto-voluntad divinos, distinción de las razones formales necesarias al metafísico para pensar correctamente el misterio del pensamiento creador.

[33] Las ideas divinas son el aspecto, imperfectamente, es decir analógicamente pensado por el hombre, del conocimiento objetivo que implica a la Providencia personal y amante de Dios respecto de cada criatura individual.

conoce absolutamente el mal o la imperfección (el mal y la imperfección no son más que no-ser, no son más que negativos o relativos y se definen metafísicamente según el alejamiento progresivo de los seres emanados en relación con el Uno originario). La presciencia divina, es decir, la idea misma del futuro, al ser absolutamente determinada y determinadamente verdadera, necesita absolutamente el futuro y no deja subsistir en él ningún rasgo de contingencia positiva. Se puede así aplicar a la emanación de las criaturas a partir del Uno lo que Nicolás de Cusa decía de la generación eterna del Hijo: «la generación de la unidad a partir de la unidad es repetición una de la unidad, es decir, la unidad una vez más». El Uno se repite y, repitiéndose de unidad en unidad, se multiplica en criaturas, siendo cada una de ellas la unidad una vez más, y procediendo la contingencia de la nada [34].

3. Elaboración tomista de la estructura aristotélica

Para evitar tal consecuencia, que desarrolla de manera positiva la línea trazada por la primera hipótesis del *Peri Hermeneias,* los aristotélicos explicitan la solución del Estagirita en dos direcciones. Por una parte, muestran que la verdad de una proposición que descansa sobre el futuro contingente es para nosotros indeterminada en cuanto al futuro contingente mismo, siendo plenamente determinada para el pensamiento divino, lo que viene a decir que el conocimiento humano del futuro contingente resulta indeterminadamente verdadero hasta la realización efectiva de éste, mientras que la presciencia divina lo conoce con una certeza absoluta. Este aspecto de las cosas exige una crítica estricta, en la analogía, del estatuto del conocimiento divino, tal y como podemos captarlo en relación con el conocimiento humano. Por otra parte, muestran que la determinación real del futuro contingente resul-

[34] CUSA, [1892]: *De docta ignorantia*, I, cap. 8; II, cap. 2. Cf. esta frase significativa: «*non restat nisi dicere quod pluralitas rerum exoriatur eo quod Deus est in nihilo*» (II, cap. 3). Es cierto que hay de hecho pocos sistemas neo-platónicos que se correspondan perfectamente con el dibujo que acaba de ser presentado. Fernand Brunner, reaccionando a la primera versión de este estudio, se opone vigorosamente a una parecida interpretación que le parece simplificadora (BRUNNER, 1976). Ciertamente, esta interpretación es una simplificación, en la medida en que indica una estructura de pensamiento, es decir una tendencia. Pero no se puede evitar pensar a la luz de la lectura de los textos neo-platónicos que las nociones de providencia y de libertad son introducidas en el Uno por una preocupación de piedad espiritual, y no en razón de una necesidad metafísica. Cf., por ejemplo, el capítulo donde Nicolás de Cusa trata de la Providencia (ibíd.: cap. 22).

ta contingente (o libre), mientras que éste no es solamente previsto de toda eternidad, sino incluso querido eficazmente por la omnipotencia divina. Este segundo aspecto de las cosas exige así establecer lo que es llamado tradicionalmente la concordancia de la Providencia y de la libertad, el ejercicio conjunto y no exclusivo de la omnipotencia infalible y de la libertad humana.

El primer aspecto está resumido en la doctrina tomista de la ciencia divina de las cosas, según la cual el conocimiento divino es sustancial y no está medido por las cosas conocidas, como es el caso del conocimiento humano, sino al contrario mide las cosas conocidas en tanto que la esencia divina es infinitamente participable por un número indefinido de criaturas. En este sentido, la ciencia divina es, respecto de las criaturas, como la ciencia del artesano respecto de las obras que crea. Del mismo modo que la *species* expresa, la idea, del intelecto práctico del artesano es el principio de la operación de éste, así también la idea divina de la criatura es el principio de la creación de ésta, dicho esto según la analogía, es decir, según una diferencia quiditativa total entre el *processus* productor del artesano y la creación divina: la idea divina es, en efecto, la esencia divina misma en tanto que sustancialmente conocida de suyo (es analógicamente su carácter de *species* expresa), puede ser participada por tal criatura, pero no es la criatura misma inteligida *in esse objectivo* y distinta formalmente *ex natura rei* de la intelección divina, en oposición a la metafísica escotista [35]. Además, mientras que las criaturas devienen actuales en la sucesión del tiempo, su conocimiento por Dios está medido por la eternidad, y es esta eternidad la que permite, y basta maravillosamente, para explicar la ciencia divina universal de todos los contingentes por venir en el tiempo. Del mismo modo que el ser creado no abole la autonomía subsistente de la criatura en su ser propio, por lo mismo ser conocido sustancialmente por la intelección eterna de Dios no suprime su contingencia por venir en el tiempo. Quien reflexiona en efecto sobre la noción de eternidad, se da cuenta de que envuelve *(ambit)* a todo el tiempo, pasado, presente y por venir. Todas las cosas están así actualmente presentes en el intelecto divino, y conocidas *uno intuitu*: el pasado, el presente y el futuro contingente. La ciencia divina del futuro contingente no tiene así nada de necesitante para el futuro contingente; es, en su eternidad, perfectamente determinada, infalible y necesaria, sin abolir la contingencia del futuro en el tiempo. Éste será

[35] AQUINO, 1951: 1, q. 14, a. 8; AQUINO, 1931: *De veritate*, q. 2, a. 14.

de manera contingente, pues está virtualmente en su causa propia de manera contingente, y en su causa creadora universal como en una causa libre. Conocido en el nivel de la intelección de la esencia divina por sí misma, según la extensión de la potencia y de la participabilidad de ésta, es conocido por Dios en su contingencia, en toda verdad, absoluta, determinada y necesariamente [36].

El segundo aspecto ha sido explicitado por Santo Tomás al desarrollar la noción de ciencia divina causa de las cosas. He aquí un punto de un interés metafísico muy particular, pues muestra la línea divisoria entre una metafísica tomista y una metafísica escotista de la Providencia y de la idea divinas, es decir, entre una noética tomista del *esse intelligibile* concebido según el orden del acto y del ejercicio, y una noética escotista del *esse objectivum* concebido según el orden del ser formal disminuido. Para Santo Tomás, se acaba de ver, el futuro contingente es conocido por la intelección subsistente de la esencia divina, de manera determinadamente verdadera y cierta. Ahora bien, como la esencia divina es idénticamente intelecto y voluntad, lo que el intelecto divino conoce como futuro contingente puede ser causado por el intelecto divino concebido como principio formal ejemplar (en razón de la participabilidad de la esencia divina), al mismo tiempo que la voluntad divina lo quiere, lo ama y se inclina a producirlo. Tal participación posible de la esencia divina sustancialmente inteligida de suyo, puede ser así el objeto de una ciencia de aprobación, según un término usual en el pensamiento medieval, que Santo Tomás recoge. La imagen es diáfana. Tal criatura posible se encuentra «aprobada» por la inclinación voluntaria divina, y su «idea» puede desde entonces presidir ejemplarmente su producción, su creación propiamente dicha. Es lo que Santo Tomás entiende por la noción de ciencia divina causa de las cosas [37].

Pero la voluntad divina es también causa de las cosas. Pues los efectos preexisten en la causa según el modo de la causa, las criaturas posibles preexisten en Dios según el modo inteligible según el cual la esencia divina se ejerce en tanto que se intelige a sí misma. Son en él *secundum modum intelligibilem,* no *in esse objectivo,* sino en el acto

[36] Ibíd.: 1, q. 14, a. 5, 6, 13, c. et ad 1. En este sentido, es exacto afirmar que Dios conoce el futuro contingente como determinadamente verdadero, en la medida en que su eternidad envuelve el tiempo en el cual el futuro contingente se realiza determinadamente, cf. ibíd.: q. 2, a. 12, ad 1. Tomás dice, por otra parte, que Dios conoce los contingentes que son para nosotros, *nobis*, futuros (AQUINO, 1951: 1, q. 14, a. 13).

[37] Ibíd.: 1, q. 14, a. 8.

sustancialmente ejercido de la intelección divina. De ahí que se pueda decir que proceden de Dios *per modum intelligibilem*: proceden formalmente de la idea divina, es decir, de la intelección de la esencia divina participable en el infinito, y al mismo tiempo de la voluntad divina y de su amor sustancial; son amadas y por ello eficazmente queridas en toda la eternidad, pues la inclinación divina a producir lo que es pensado por el intelecto pertenece a la voluntad divina. «La voluntad de Dios es así causa de las cosas» [38]. Ahora bien, esta inclinación no es una operación de naturaleza. Dios no es un agente natural, actúa *per modum intelligibilem*, voluntariamente. Su ser contiene toda la perfección del ser, en sí para lo que es de su ser propio, eminentemente según su potencia y su participabilidad en el infinito para lo que es propio del ser de las criaturas. «Los efectos determinados de su infinita perfección proceden así de él según la determinación de su voluntad y de su intelecto», es decir, libremente [39]. De ahí que, finalmente, la causa de todas las cosas preceda al ejercicio de toda causa natural. Actúa en vista de un fin, y el único que se le pueda asignar, sin que se le pueda representar adecuada y distintamente tal finalización, es el amor que Dios se tiene a su propia esencia, como se ha dicho. Es primera según el fin, es decir, α y ω, en tanto que Dios mismo, primera absolutamente [40].

Nada más simple que esta operación de causalidad divina, inteligente y voluntaria, puesto que es idéntica sustancialmente. Solo la exposición metafísica que acaba de ser realizada le otorga la apariencia de un *processus,* por la utilización analógica que hace del esquema de la causalidad recíproca de causas totales, el intelecto y la voluntad divinas que pueden ser dichos determinarse mutuamente en la identidad absoluta de la ciencia de aprobación [41]. Debe reconocerse, sin embargo, que esta simplicidad no ha sido salvada, incluso por la escuela tomista, incluso por Juan de Santo Tomás. Este autor, que cierra de alguna manera la evolución del tomismo medieval, manifiesta una vez más cuánto está influenciado por la síntesis escotista, en particular en su doctrina del decreto divino.

---

[38] Ibíd.: 1, q. 19, a. 4, *tertio.*

[39] Ibíd.: *secundo.*

[40] Ibíd.: *primo.*

[41] Esta es la reciprocidad de la causalidad del intelecto y de la voluntad humana que es aquí el primer analogado para nosotros de la unidad de ejercicio de una y de otra, considerada en su noción formal analógica. La identidad sustancial del intelecto y de la voluntad divina, y por consiguiente de su ejercicio eterno, es el primer analogado en sí, incognoscible propia, adecuada y distintamente.

4. Elaboración escotista de la estructura aristotélica

La metafísica escotista del futuro contingente constituye en efecto una prolongación característica de la noética del *esse objectivum* y de la noción de proposición neutra, ni verdadera ni falsa, que esta noética permite elaborar. Duns Escoto comienza por mostrar que hay contingencia en las cosas, por una parte en razón de la voluntad divina, la cual, no operando como causa natural, se revela como el primer principio [42]; por otra parte, en razón de la voluntad humana que es siempre *libera ad oppositos actus* [43]. Una proposición que descansa sobre el futuro contingente no puede así ser determinadamente verdadera o falsa, lo que no comporta según Duns Escoto graves inconvenientes para el conocimiento humano (pues puede recurrir simplemente a la segunda hipótesis del *Peri Hermeneias*), pero que parece difícil de admitir en el caso del conocimiento divino. Ninguna dificultad para las proposiciones necesarias: son conocidas naturalmente, «como ante el acto de la voluntad divina», por el intelecto divino, pues la verdad de su composición es conocida por sí a partir de sus términos. Puesto que las ideas divinas participan de la esencia divina como de su ejemplar y son en tanto que constituidas *in esse objectivo* [44], es la esencia divina la que es inmediatamente la *ratio cognoscendi* de sus términos simples y de su composición posible, y la que mueve al intelecto divino a conocerlos (si las ideas debiesen mover al intelecto divino inmediatamente, éste sería determinado por otra cosa que la esencia divina, lo que lo denigraría). Las proposiciones que descansan sobre el futuro contingente no se encuentran en este caso. La verdad de su composición no es conocida por sí a partir de sus términos. Componen términos simples, cuya unión no es necesaria y como tal no participa inmediatamente de la esencia divina, y no pueden ser determinadamente verdaderas por sí; son por sí mismas neutras, lo que significa que, en ausencia actual de su objeto contingente, ninguna de las dos proposiciones contradictorias que pueden ser formadas a propósito de éste no es ni verdadera ni falsa. Para que su verdad sea determinada, es necesario que la voluntad divina intervenga y se determine a querer una de las dos proposiciones contradictorias posibles: «habrá una batalla naval mañana», o: «no habrá batalla naval ma-

---

[42] *«Primam contingentiam oportet quaerere in voluntate divina»* (Escoto, 1950: 1 S, dist. 38, p. 2, y dist. 39, q. 1-5, VI, *Appendix*, 416).

[43] Ibid.: 417.

[44] Cf. Escoto, 1950: 1 S, dist. 3, 1, q. 4, núm. 262, III, 160.

ñana». En estas condiciones, es la voluntad divina la que acepta tal composición de los términos de la proposición, y el futuro contingente, constituido en primer lugar *in esse volito*, puede ser así propuesto al intelecto divino que lo conoce como verdadero determinadamente, sin que deje de ser contingente sin embargo. Pues la voluntad divina, viéndose proponer a su vez por el intelecto divino una proposición de la cual ha determinado libremente ella misma la verdad, puede desde entonces producir libremente su objeto según su modo contingente propio.

Duns Escoto distingue así a su modo numerosos instantes de naturaleza en este *processus* de la presciencia del futuro contingente. En un primer instante, «el intelecto divino propone *(offert)* [a la voluntad divina] [términos] simples cuya unión es contingente en la realidad *(in re)*, o bien, si [propone a la voluntad divina] un complejo proposicional *(complexio)*, se lo propone como neutro, [es decir, como ni verdadero ni falso]». En un segundo instante, que manifiesta plenamente la libertad divina, «la voluntad [divina], elige una parte [de la alternativa de las dos proposiciones contradictorias posibles], es decir, la conjunción de tales [términos] con tal momento en la realidad *(in re)*, hace a esta [proposición] determinadamente verdadera *(facit illud esse determinate verum)*: esto será en tal momento». Es así que hay «determinación del intelecto divino para [inteligir] este existente al cual se determina la voluntad divina, y certeza infalible (pues la voluntad [divina] no puede ser determinada sin que el intelecto [divino] no aprehenda determinadamente lo que la voluntad [divina] determine), e inmutabilidad, pues tanto la voluntad como el intelecto [divinos] son inmutables [...]. Y esto tiene que ver con la contingencia del objeto conocido, porque la voluntad, queriendo esto determinadamente, lo quiere de manera contingente» [45].

5. Influencia escotista sobre Juan de Santo Tomás

Como se ve, esta doctrina realiza la noética de un complejo proposicional significado *in esse objectivo*, que de suyo puede no ser ni ver-

[45] Escoto, 1950: 1 S, dist. 38, 2, y dist. 39, q. 1-5, VI, *Appendix*, 428-430. Cf. ibíd.: *RP*, 1 dist. 38, q. 1 y 2, XXII, 469-470, quien utiliza los mismos argumentos y habla de manera significativa del conocimiento neutro que el intelecto divino tiene de la proposición que descansa sobre el futuro contingente *ante actum voluntatis* y de la unión de los términos contingentes *facta in esse volito*, siendo el *esse volitum* el *esse objectivum* propio del objeto de la voluntad.

dadero ni falso, incluso para Dios, y que no llega a ser determinadamente más que por «decreto» de la voluntad divina. Pero se comprende también que no tiene nada que ver con la doctrina tomista, ni del posible ni del futuro contingente, puesto que ambos son para Santo Tomás determinadamente verdaderos de suyo. De todas las maneras, Santo Tomás nunca admitiría que el intelecto divino pueda ejercerse componiendo un complejo proposicional: es sustancialmente *unus intuitus* y no conoce lo que sea más que *per simplicem intelligentiam* [46]. Tampoco admitiría que el futuro contingente sea aprehendido en un complejo proposicional neutro de suyo, ni que sea constituido en su verdad determinada por un acto de la voluntad divina, como lo hace Duns Escoto, quien además no se detiene a señalar de qué manera está finalizado. No hay que sorprenderse, sin embargo, de hallar una interpretación muy parecida de la noción del futuro contingente y de su verdad determinada en Juan de Santo Tomás. Ha sido reseñado varias veces aquí [47] que Juan de Santo Tomás simpatiza con la noción de *esse objectivum*. Planteando en primer lugar que «de suyo, es decir *ex vi veritatis objectivae*, los futuros contingentes no tienen verdad determinada y no son cognoscibles como determinadamente futuros», muestra seguidamente cómo Santo Tomás «se esfuerza en arrancar los futuros contingentes de su estatuto de futurición en relación con el conocimiento divino, de hacerlos alcanzables por modo de presencia, con el fin de que lleguen a ser cognoscibles en sí mismos determinada y ciertamente». De donde sigue de manera muy coherente que los futuros contingentes no son ni verdaderos ni falsos determinadamente de suyo antes del acto de la voluntad divina, pues «la esencia divina según ella misma, antes de todo decreto libre, no es un término medio suficiente para demostrar la futurición contingente [de tal criatura], aunque tenga la virtud de representarla». Lo que implica que la esencia divina desempeña el papel de *species* inteligible del futuro contingente y que éste es inteligido expresamente, *in esse intellecto*, después de la elección que opera la voluntad divina en su favor. Esta interpretación es propia del más puro escotismo, pero Juan de Santo Tomás piensa poder vincularla a la noción tomista de la ciencia divina causa de las cosas, *secundum quod habet voluntatem conjunctam*, y a esta respuesta de la *Summa*, 1, q. 14, a. 9,

[46] AQUINO, 1955: 1, lect. 14, núm. 195; AQUINO, 1951: 1, q. 14, a. 14. Cf. OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 38, q. un., IV, que critica a Escoto (578-583) y recoge *sicut verba sonant* las expresiones tomistas, salvo para lo que es propio de la presencia del futuro contingente en la eternidad divina (585).

[47] Cf. 41, 68, 94, 97-98, 158, 263.

ad 3: «la ciencia de Dios es causa de las cosas, al estar unida a la voluntad [divina]. De donde se sigue que no es necesario que todo lo que sabe Dios sea, o haya de ser, o sea futuro, sino solamente lo que quiere que sea, o aquello a lo que permite ser». Y la conclusión se muestra muy parecida en efecto a la de Escoto: «Dios, al inspeccionar su decreto por el cual decide que en tal o cual tiempo tal efecto se producirá o no se producirá determinadamente, conoce las criaturas por venir (futuras): [no las conoce] solamente en su esencia considerada antes de todo decreto libre, sino [en su esencia] determinada por este [decreto] como por el que causa eficaz y determinadamente tal futuro» [48].

Sin duda, esta doctrina está destinada a oponerse a la de Molina, pero no es ya tomista por su manera de objetivar en y para sí el futuro contingente. La noción de ciencia divina causa de las cosas, *voluntate adjuncta*, no puede sostener tal argumentación más que si se acompaña de la doctrina más o menos explícita de un complejo proposicional significado *in esse objectivo* en el intelecto divino, representado por la esencia divina, pero constituido formalmente verdadero por un decreto libre de la voluntad divina. Del mismo modo, es la eternidad divina, es decir, la esencia divina, y no un acto distinto de la voluntad divina, la que permite a lo que fue, es y será de manera contingente estar presente en el intelecto divino y ser conocido por él. El futuro contingente no tiene que ser conocido «en sí»; no puede ser conocido más que en la esencia divina sustancialmente inteligida por sí, a la vez (analógicamente) *species* inteligible y *species* inteligida de la intelección divina de sí y de las otras cosas. La identidad sustancial de la esencia, del intelecto y de la voluntad divinas no permite introducir los cuasiinstantes que Juan de Santo Tomás considera de hecho en la constitución de la verdad determinada del futuro contingente. En fin, unida a esta última doctrina, la noción de la intelección sustancial de la esencia divina como participable en el infinito permite mostrar cómo en un mismo instante de eternidad, el intelecto divino conoce y la voluntad divina ama tal futuro contingente, de tal suerte que uno, en tanto que principio formal, y el otro, en tanto que principio eficiente y final, lo producen actualmente en realidad [49].

En pocas palabras, es legítimo concluir que el término de decreto libre de la voluntad divina no debería usarse en un tomismo estricto. Es

[48] SANTO TOMÁS, 1931: In 1^{am}, q. 14, disp. 19, a. 2, nn. 2, 6, t. 2, 411, 414.

[49] Cf. *supra*, nota 41.

de origen escotista y da por supuestas demasiadas doctrinas extrañas al pensamiento del Aquinate. No impide que haya sido recibido unánimemente en la tradición tomista hasta nuestros días, bajo la autoridad de Juan de Santo Tomás [50].

6. Las estructuras «voluntaristas» contrarias: Thomas Bradwardine y Charles Secrétan

Sin embargo, puede parecer que lejos de estar resuelta la dificultad, está simplemente desplazada, y que muestra un escollo muy grande. Ciertamente, al rechazar la presciencia necesitante del futuro contingente, se descarta una forma de necesidad (la de lo verdadero); pero al recurrir a la libertad del decreto divino, ¿no se introduce para la criatura otra necesidad que contradice a su libertad misma, la necesidad de la omnipotencia divina? Es, sin embargo, en esta vía donde hay que centrarse (si se quiere como Thomas Bradwardine, discípulo de Duns Escoto, autor de un vigoroso y original tratado: *De causa Dei contra Pelagianos*) para destruir cualquier germen de pelagianismo y silenciar a estos notorios pelagianos que son los maestros oxfordianos: su amigo Robert Holkot, Robert Halifax y Thomas Buckingham. Ciertamente, Dios es el «primer principio libre»: no por su naturaleza, sino por su voluntad. «El primer principio libre es necesariamente Dios, y no primeramente en su esencia, pues [...] ésta es ser necesario absolutamente; ni en el intelecto divino, pues éste intelige necesariamente todas [las cosas]; ni en ninguna potencia distinta de la voluntad; todas las otras potencias son puramente naturales, y si actuasen sin la voluntad actuarían de manera puramente natural y necesaria [...]. La libertad, pues, está en la sola voluntad, y la libertad primera absolutamente en la voluntad primera absolutamente, que es la de Dios» [51]. Esta concepción de las potencias divinas supone evidentemente su distinción formal, y funda la manera escotista en la que Bradwardine considera el conocimiento divino. Dios conoce por su propia esencia todo objeto de ciencia incompleja y todo complejo necesario, como *Deum esse, Deum esse aeternum*, etcétera. Estos complejos necesarios preceden *natura-*

[50] Cf. R. CARRIGOU-LANGRAGE: *Dieu, son existence, sa nature*, 402, 408. La «unión de la ciencia práctica de Dios y de la voluntad divina» no es formalmente un «decreto» que hace al futuro contingente presente a Dios durante toda la eternidad. El medio formal de conocimiento aquí, como siempre, es la esencia divina, por sí, en su eternidad.

[51] BRADWARDINE, 1964: I, cap. 10, *corrollarium*, 197, C, D.

liter al acto de la voluntad divina, y son conocidos *naturaliter* como los incomplejos, es decir, como las ideas; otros complejos como *mundum esse, quamlibet creaturam esse* siguen a la voluntad divina, pues *quia Deus vult sic esse, ideo sic est*. Son también necesarios en tanto que se sustentan sobre futuros contingentes realizados actualmente por la potencia divina. En tanto que existen determinadamente en acto, los futuros contingentes son determinadamente verdaderos en razón misma de su contingencia realizada, es decir, de su necesidad de hecho [52], querida por la voluntad de Dios. Pero en tanto que posibles solamente y futuros, no son ni verdaderos ni falsos, y requieren de manera naturalmente necesaria el acto de la voluntad divina para ser sabidos como verdaderos [53]. En este caso, la esencia divina no basta para desempeñar el papel de la *ratio intelligendi* del futuro contingente, como lo hace en el caso del objeto de las proposiciones necesarias del primer tipo. No permite determinar la verdad de una u otra de las proposiciones contradictorias posibles. «Es por lo que no se puede razonablemente pensar que Dios sabe los futuros [contingentes] por su sola esencia, independientemente de su voluntad. Aquella misma es, por sí, sola, indiferente también [a los dos complejos contradictorios] y no determinada para representar al intelecto divino que el Anticristo será, o que el Anticristo no será *(Antichristum fore, non fore)*, del mismo modo que unos y otro pueden igualmente ser en el futuro y ser sabido por Dios. Por consiguiente, de suyo sola, no representa a ninguno de los dos [objetos contradictorios] sin alguna determinación previa» [54].

Después de haber considerado otros términos medios formales posibles para el conocimiento determinadamente verdadero del futuro contingente, Bradwardine llega a decir que «Dios sabe de antemano *(praescit)* que los futuros y los no futuros serán o no serán por una volición, o una nolición, naturalmente previa de alguna manera, a su voluntad» [55]. El futuro contingente es así conocido en un decreto voluntario libre, lo que Bradwardine cree confirmar citando a Duns Escoto y a Santo Tomás, quien, en el *De fide, de spe et charitate*, muestra que Dios por su voluntad causa toda cosa, no solamente en su devenir, sino incluso en el modo, necesario o contingente, según el cual quiere que devenga [56].

---

[52] Cf. ARISTÓTELES: *De la interpretación*, 19 a 23-24.

[53] BRADWARDINE, 1964: I, cap. 18, 221, B.

[54] Ibid.: I, cap. 18, 221, D.

[55] Ibid.: 222, C.

Se aprecia claramente en qué continúa y fortalece Bradwardine la posición escotista. Mientras que para el Doctor sutil el acto de voluntad divina era puramente contingente y libre, Bradwardine insiste en el carácter necesario y natural de esta voluntad. Se trata para él de refutar la posición de los pelagianos, pestíferos ingratos, que niegan la predestinación, la providencia divinas en el bien y el mal, el concurso eficaz *(coefficientia)* y especialmente la premoción eficaz *(preefficientia)* de Dios, con respecto al libre albedrío en su acto propio. De ahí que «sea necesario mostrar en primer lugar que Dios puede necesitar *(necessitare)* de alguna manera toda voluntad creada para su acto libre, mejor, para su acto supremamente libre [...]. Pues Dios puede querer que la voluntad creada produzca su acto libre, de manera antecedente *(antecedenter)* y naturalmente anterior a la voluntad creada» [57].

Fórmulas que paradójicamente permiten a Bradwardine definir la «concordia general» del libre albedrío, del destino, de la presciencia, de la predestinación y de la gracia [58]. Fórmulas que remiten inmediatamente a su contrario, en la medida en que conducen a la concepción de un decreto divino libre que necesita del acto humano libre.

Para comprender esta nueva posición, no basta con interpretar la omnipotencia divina en el sentido de la *potentia absoluta Dei* ockhamista, independiente de todo orden de sabiduría amante. Una voluntad divina que se determina a querer libremente entre los posibles que puede componer el complejo que de hecho será realizado, puede ciertamente ser interpretada de manera extrema en el sentido de una voluntad divina indiferente, arbitraria, independiente de todo orden de sabiduría, para la que el amor a Dios no sería el bien soberano, para la que el odio a Dios podría ser también merecedor de salvación eterna [59],

---

[56] Ibíd.: 223, B, D.

[57] Ibíd.: III, cap. 1, 637 ss. La doctrina de la necesidad consecuente y de la necesidad antecedente es de Anselmo de CANTERBURY, 1938: cap. 2 ss. Anselmo garantiza la libertad del acto humano por su necesidad consecuente. Bradwardine insiste principalmente en la necesidad naturalmente antecedente *(praevia)* que el aristotelismo tomista elaborará bajo la forma de la moción previniente *(praemotio physica, motio praevia)*. Cf. *infra*, nota 113, y estudio siguiente.

[58] Ibíd.: III, cap. 1, *corrollarium*, 640 D.

[59] OCKHAM, 1967: 2 S, q. 15, V, 350, 352, 353; OCKHAM, 1936: 46; aplicación a la omnipotencia de Dios, que no está confiada a Pedro, no teniendo los papas así ningún título para la *plenitudo potestatis in terris* (OCKHAM, 1937: 43, 129). Robert HOLKOT, 1967: q. 1, *in fine, paragr. Ad istum argumentum dicitur quod odium dei*. DESCARTES, [1897]: *Entretiens avec Burman*, V, 160.

que podría hacer incluso lo contradictorio [60] y que se glorificaría en el pecado humano más innoble [61]. Una omnipotencia independiente de todo orden de sabiduría puede ciertamente ser comprendida como una potencia creadora absolutamente libre de sí misma. No impide que este Dios cree, ni inteligente ni amorosamente, y que, creando, sea inmutable. En estas condiciones, la omnipotencia divina no puede dejar de detenerse en un orden de necesidad arbitraria, infranqueable, mutiladora de la razón filosófica, la cual no podría, se diga lo que se diga, renunciar fácilmente al ideal parmenidiano *verdad-necesidad*, a un orden que no tiene necesidad, sin embargo, más que la de su facticidad opaca [62]. Es necesario, pues, para escapar de la necesidad, poner en cuestión la noción misma de omnipotencia, la cual no podría ser la «causalidad fatalmente universal» de «las escuelas de San Agustín y de Descartes», sino una omnipotencia capaz de «restringir su acción directa para dejar una esfera propia a su criatura» [63]. Así pues, es preciso llegar a concebir a Dios como una libertad, libre hasta el punto de poder, por su propio ejercicio, limitar su potencia. Ockham ha sido uno de los primeros, con François de Mayronnes, que ha tenido la osadía de aventurarse en una dirección semejante. Su doctrina de la causalidad concurrente no recíproca de causas parciales le lleva a ver en la autolimitación de la potencia divina por sí misma, el fundamento de la efica-

[60] Lo que ningún ockhamista habría osado afirmar, Descartes lo dice en una carta al padre Mesland (2 de mayo de 1644): el principio de no-contradicción es una creación arbitraria de Dios, como el conjunto de verdades eternas. Dios *habría podido* hacer que se diesen los dos contradictorios juntos, *de potentia absoluta*, pero *no lo puede ya* al haber hecho otra cosa, *de potentia ordinata*, en el sentido ockhamista, evidentemente, cf. cita de las *Entretiens avec Burman*, nota precedente. Dios está así más allá del principio de no-contradicción, no está por él sujeto, no más que al Estigio y a los destinados (carta a Mersenne, 15 de abril de 1630). A decir verdad, para el aristotelismo auténtico, Dios no está sometido al principio de no-contradicción, pues éste es la manera para el hombre, es decir, para una inteligencia racional, discursiva, en la que se formula su primera captación de lo que está *in confuso*, distinguiéndolo de lo que no lo está (de lo que no es). En este sentido, Dios no es no-contradictorio, es idéntico. Cf. estudio quinto (256).

[61] «Cometer el pecado más horroroso es ofrecer a Dios el mayor sacrificio», Mme. Guyon, citada en ERLANGER, 1966: t. II, 91.

[62] Esta *necesidad de hecho*, esta *facticidad*, diría Sartre, ligada a la inmutabilidad del orden divino indiferente (Descartes a Mersenne, 15 de abril de 1630), responde a la necesidad consecuente de Anselmo; es la necesidad hipotética del contingente realizado *si A es, A es*.

[63] SECRETAN, [1872]: lección 1, 24. La mención por parte de Secrétan de Descartes es una feliz casualidad que no deja de ser curiosa, visto el modo de pensamiento de Secrétan. La mención de San Agustín y del abstracto dialéctico del pensamiento medieval es una total *ignoratio elenchi*.

cia propia de las criaturas. «[Dios] no quiere producir solo todo [el efecto], sino que coactúa con las causas segundas como una causa parcial, aunque sea la causa más importante. De tal suerte que él mismo es causa inmediata de todas [las cosas] cuando actúa con las causas segundas y cuando actúa sin ellas. Sin embargo, las causas segundas no son superfluas, pues Dios no actúa en toda acción según toda su potencia» [64]. Pero Ockham estaba aún demasiado vinculado a una metafísica del ser, del ser unívoco como forma, para no enredarse así en dificultades insuperables. En efecto, un Dios definido como esencia no podría sin contradicción alienar su omnipotencia: atentaría contra su ser mismo [65]. Ockham habría debido tener la sagacidad de sustituir la definición de Dios como esencia por la definición de Dios como potencia absoluta, como libertad infinita, es decir no finalizada. Spinoza lo ha comprendido, pues rechazando como Ockham la causalidad final, ha sido el primero en definir la esencia de Dios por su potencia [66]. Ahora bien, una potencia, si es libre, puede ejercerse o no ejercerse en toda su amplitud. Es libre, y esta libertad de ejercicio absoluto no tiene que ser la de una naturaleza inmutable. Si Dios no es solamente libre, sino incluso libertad absoluta, es necesario pues concebirlo, con Charles Secrétan, como un ser sin naturaleza: «lo absoluto no tiene nada de naturaleza, toda naturaleza es *negada,* derivada, secundaria» [67]. Lo que Ockham había esbozado, Secrétan lo explicita de la manera más clara dando muestra así de un gran poder de penetración en las estructuras del pensamiento metafísico. Una libertad absoluta no tiene ser, ni de esencia, ni de naturaleza; existe absolutamente. Ockham, Secrétan y Sartre no dicen otra cosa, más o menos, a propósito de Dios o del hombre.

Parece así que el pensamiento de Bradwardine y el de Charles Secrétan (en menor medida el de Ockham) se corresponden estructural-

---

[64] OCKHAM, 1967: 2 S, q. 3-4, V, 72. Cf. estudio siguiente.

[65] De ahí que el apego de Ockham a la noción de un Dios-esencia lo empuje a mantener el principio de no-contradicción como límite a la omnipotencia divina; cf. estudio quinto.

[66] *«Dei potentia est ipsa ipsius essentia»* (SPINOZA, 1953: I, prop. 34). Esta definición hay que tomarla al pie de la letra. No siendo Dios ni inteligencia ni voluntad, no basta con comprender que la potencia de Dios se reduce sustancialmente a su esencia, sino que debe añadirse que la esencia de Dios es su sola potencia. Potencia necesaria, lo que permite a Spinoza hacer la economía de una voluntad finalizada.

[67] SECRÉTAN [1866]: lección 15, 369. Es muy significativo que Secrétan, teórico de la libertad absoluta de Dios, vea en Escoto al precursor de su propia filosofía (ibíd.: 79, 81).

mente en la contrariedad. Si volvemos a las dos hipótesis del *Peri Hermeneias,* se puede comprender que Bradwardine se vincula a la segunda en la medida en que plantea el complejo proposicional que descansa sobre el futuro contingente como ni verdadero ni falso de suyo, que Secrétan se vincula a la primera, en tanto que supone que la presciencia implica necesariamente la verdad determinada de una de las dos proposiciones contradictorias que pueden descansar sobre el futuro contingente; que el primero niega la neutralidad de la proposición divina que se sustenta sobre el futuro contingente por la necesidad del decreto voluntario divino, que el segundo niega la verdad determinada de la misma proposición por la libertad absoluta de la voluntad divina, es decir, por la negación del principio de no-contradicción y de la presciencia; en definitiva, que las negaciones de uno y otro se corresponden, puesto que llevan una y otra la verdad determinada del futuro contingente al acto de la voluntad libre de Dios, y que conducen sin embargo a consecuencias contrarias: necesidad antecedente y libertad absoluta de la voluntad divina, lo que se corresponde con la intención de Aristóteles en el *Peri Hermeneias,* que era mostrar que las dos hipótesis en cuanto al futuro contingente tenían en común que terminaban por destruir la contingencia misma, siendo completamente contrarias, en la medida en que una planteaba la verdad o la falsedad determinada, la otra excluía toda verdad y toda falsedad de la proposición que descansa sobre el futuro contingente. El heracliteísmo pelagiano de Charles Secrétan se opone, pues, sin contradecirlo al parmenideísmo antipelagiano de Thomas Bradwardine. Es la antigua lección que continúa ofreciéndonos hoy la filosofía griega: que un absoluto, que el Uno absoluto, puede ser de suyo, tanto libre como necesario absolutamente. Es lo que confirma también la vanguardia de la filosofía contemporánea, desde Hegel hasta Heidegger, con una diferencia quizá: la oposición contraria de un pensamiento heracliteano (Secrétan) y de un pensamiento parmenídeo (Bradwardine) deja traslucir una posición posible que, asumiendo en la analogía los extremos de los dos precedentes, sea su real contradictorio; la filosofía contemporánea trata de impedir al pensamiento humano cualquier huída fuera del dominio del puro devenir, en la medida en que, por la unidad de los contrarios en el movimiento histórico, trata de realizar la contradicción en sí, no alcanzando, sin embargo, más que una contradicción dialéctica de las dos posiciones contrarias primitivas [68].

[68] Tanto para BRADWARDINE (1964: I, c. 10, 11, 14) y Spinoza (que Leibniz rela-

7. Las reacciones «intelectualistas» contrarias: Molina y Leibniz

Las dificultades planteadas por las metafísicas que privilegian, frente a la criatura, la voluntad divina (particularmente, las que insisten en la necesidad de la acción voluntaria divina) no dejarán de suscitar reacciones en sentido inverso, preocupadas por preservar la contingencia de la criatura y de la acción libre humana. La más conocida (al menos la que ha hecho correr más tinta, pues comprometía, además de la metafísica de la Providencia, la teología de la gracia y del libre albedrío) es la de Luis Molina. La obra maestra de este célebre jesuita español, *De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* [69], no tiene otro objetivo que responder al determinismo universal derivado de la doctrina del decreto voluntario divino: bien a la doctrina metafísica de la omnipotencia divina absolutamente necesitante (Bradwardine), bien a la teología de la predestinación como fue elaborada por Lutero. Introduce en este sentido un nuevo modo de la ciencia divina, la ciencia media, *scientia media*, ciencia intermediaria entre la ciencia de simple inteligencia, ciencia teórica de los posibles susceptibles de participar de la infinita perfección divina, y la ciencia de visión, ciencia práctica de los futuros necesarios o contingentes, como el aristotelismo tomista los había comprendido.

Entre el posible, que quizá nunca sea realizado, y el futuro contingente determinado por el decreto divino, que se realizará por la voluntad eficaz de Dios (con el riesgo, según Molina, de perder su contingencia), Molina introduce la noción del futuro contingente tal como Dios, por su comprehensión más profunda e insondable de cada libre albedrío, lo ve anteriormente elegido por el sujeto humano libre, en función de las circunstancias en las cuales se encontrará situado. Dios conoce así, anteriormente a todo decreto determinante de su voluntad, cómo una libertad situada en tales circunstancias, actuará [70]; después

---

ciona perspicazmente con Bradwardine, cf. nota 78), como para SECRÉTAN ([1866]: 370-372), Dios es el primer libre y el primer necesario absolutamente.

[69] A los ojos de Molina, ofrece una doctrina completamente original sobre la relación entre Providencia y libertad (MOLINA, [1876]: q. 23, a. 5, disp. 1, 550), y opuesta a la de AQUINO, 1951: q. 14, a. 13, disp. 52, p. 325. Cf. el sincretismo molinista-tomista de BILLOT, 1902: q. 14, tesis 22, 192 ss. El *De gratia et libero arbitrio* del P. del Prado ofrece una de las mejores puestas al día (tomista) del debate.

[70] MOLINA, [1876]: *op. cit.*, q. 14, a. 13, disp. 52, 317.

decide situar o no esta libertad en tales circunstancias. La voluntad divina sigue así el conocimiento divino, de conformidad con el principio aristotélico *nihil volitum quin praecognitum*. El futuro contingente, o mejor el posible futuro o futurible, como lo concibe Molina (intermedio entre el puro posible, objeto de la ciencia de simple inteligencia, y el futuro contingente, objeto de la ciencia de visión), no resulta, en tanto que objeto de la ciencia media, indiferente al ser o al no-ser; no está determinado a ser ni por la presciencia divina ni por la voluntad divina, en tanto que no sea realizado de hecho por la voluntad humana. Al ser ésta un agente libre, el posible futuro resulta, pues, contingente o libre, conocido «en sí mismo» de toda eternidad por la ciencia media, sin estar determinado por una necesidad voluntaria antecedente, como la de Thomas Bradwardine [71]. Y esto es lo que quería salvar Molina.

Sin embargo, éste no deja escapar completamente la contingencia de la omnipotencia divina. En el momento en que el contingente se realiza, en el momento en que el acto libre es planteado por su sujeto propio, Dios creador universal aporta a la aparición de este ser nuevo su concurso eficaz, de conformidad con la ciencia media que tiene de toda eternidad. Así pues, hay concurso simultáneo de la potencia divina y de la eficacia de la causa segunda, influjo divino inmediato, no *praevius*, en la acción y en el efecto de la causa segunda [72], *concordia liberi arbitrii cum providentia*. Se cae en la cuenta enseguida de que esta «concordia» supone, no la doctrina aristotélica de la causalidad subordinada de dos causas totales que son la Providencia y la libertad humana, sino la doctrina salida de Duns Escoto, de la causalidad concurrente no recíproca de dos causalidades parciales. Molina recoge, pues, la noción de la *influentia generalis*, como ha sido elaborada en el siglo XIV y que es presentada en el estudio que sigue.

Es claro que la posición de Molina se emparenta más estrechamente con la segunda hipótesis del *Peri Hermeneias* que con la solución aristotélica al problema de la verdad del futuro contingente, tal y como ha sido explicitada en la metafísica de la Providencia por el aristotelismo tomista. La ciencia media es de suyo indiferente al futuro

[71] Ni por la *premoción física* de Tomás y de los grandes aristotélicos del siglo XVII. Para el futuro contingente indiferente (BRADWARDINE, 1964: q. 14, a. 13, disp. 52, 322). Suárez, maestro de Leibniz, estima que Dios ve inmediatamente la verdad determinada del futuro contingente en sí mismo (SUÁREZ: t. 11, 370-375). Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, 1919: 802-803.

[72] BRADWARDINE, 1964: *op. cit.*, q. 14, a. 13, disp. 26, 158.

contingente, lo conoce, no porque estuviera determinado en acto por un decreto divino libre, sino porque lo ve determinado por la elección humana según circunstancias de hecho. No conoce determinadamente el futuro contingente más que en dependencia de este otro contingente que son las circunstancias: conoce, pues, una cosa por dependencia objetiva, por relación con ésta [73]. Es lo que niega Aristóteles, quien estima que la actualidad del divino debe ser absoluta, y su intelección, por consiguiente, intelección de sí [74]; es lo que niega también toda la metafísica posterior, que estima que el conocimiento de las cosas por Dios no depende en nada de las cosas mismas (puesto que es la causa productora de éstas), sino que es un aspecto del conocimiento de Dios por sí mismo [75]. La posición de Molina viene así a mermar la actualidad absoluta de la ciencia divina. Merma, por lo mismo, la actualidad absoluta de la potencia divina: el futuro libre, al no ser determinado por el decreto divino, está determinado principalmente por el sujeto humano que queda como el primer responsable del modo libre de su acto, siendo concausado por el concurso simultáneo de Dios. La omnipotencia divina se ve así no solamente limitada, sino también determinada por la libertad humana. La causa primera depende en su causalidad de la causa segunda, la iniciativa del acto humano viene principalmente del hombre y Dios se ve, podría decirse, «forzando su mano»: «Dios no es, pues, causa de nuestra virtud o de nuestro vicio, sino nuestro propósito y [nuestra] voluntad» [76]. En fin, es la propia libertad humana la que está comprometida en su amplitud misma. Si Dios ve en su ciencia media que el futuro contingente está determinado según circunstancias en las cuales está ubicado, es que la voluntad humana, en razón de la indiferencia misma que define su libertad, está determinada por estas mismas circunstancias según una necesidad muy parecida a la que plantea Leibniz en el acto creador: si esta necesidad no está determinada hacia

[73] Según Molina, por consiguiente, Dios no puede ver determinada ni infaliblemente el futuro contingente, a menos que no dependa, en este conocimiento, de las circunstancias mismas del acto libre creado, lo que se opone tanto a Escoto como a Tomás.

[74] ARISTÓTELES: *Metafísica*, Λ, 9.

[75] Por ejemplo, BRADWARDINE, 1964: I, c. 15; 17, *corrollarium;* AQUINO, 1951: I, q. 14.

[76] BRADWARDINE, 1964: q. 14, a. 13, disp. 23, 196. No sólo la ciencia media no es libre, porque Dios no puede ver en ella más que lo que ve, incluso las circunstancias determinadas de una voluntad libre (ibíd.: q. 14, a. 13, disp. 52, 318), sino que tampoco la voluntad divina es libre, puesto que «el concurso divino no determina la voluntad a consentir; es el influjo particular del libre albedrío quien determina el concurso divino al acto», ibíd.: q. 23, a. 5, disp. 1, 552.

lo mejor posible, si no es «moral» en este sentido, no es por ello objetiva. La posición molinista no responde así adecuadamente al problema planteado. Para ésta, cada efecto natural contingente, cada acto libre, es causado por dos causas, una la causa primera divina, otra la causa segunda creada, ambas coordinadas, concordantes, parciales, parecidas a dos caballos que tiran del mismo carro [77]. Si una de ellas falta (que no podría ser más que la causa creada, la voluntad humana libre) el efecto común no se produce, lo que viene a decir que la libertad humana pone en jaque a la voluntad divina. Se comprende la indignación de Pascal ante tal teología, que desconoce la omnipotencia de Dios y hace vana la gracia divina.

Luis Molina trataba de reafirmar la anterioridad del conocimiento divino sobre el querer divino. Ansioso por evitar el determinismo voluntario de Bradwardine o de Lutero, reestablece la prioridad del conocimiento divino pretendiendo evitar el escollo de la presciencia necesitante. Para garantizar la contingencia del mundo físico y la libertad del acto humano, introduce la indiferencia en la ciencia divina, es decir, la ciencia media. Leibniz también reafirma la anterioridad del conocer sobre el querer en Dios, pero, al rechazar la indiferencia del conocer divino, dota a éste de una fuerza de determinación objetiva que habría rechazado Molina. Sin embargo, su objetivo es el mismo que el del autor del *De concordia*: manifestar la imposibilidad del determinismo necesitante del decreto divino y oponerse, como escribe expresamente, tanto a Thomas Bradwardine como a Wiclef, Spinoza, y, añade, haciendo gala una vez más de su perspicacia acostumbrada, a Hobbes [78].

Para Leibniz en efecto, los futuros contingentes son conocidos determinadamente en una ciencia de simple inteligencia, como las posibles participaciones de la perfección divina, entre las cuales la voluntad divina elige la mejor para llevarla al ser [79]. La creación de las cosas por Dios no es, pues, una simple emanación necesaria de lo múltiple a

[77] Ibíd.: q. 14, a. 13, disp. 26, 158. La expresión *sicut duo trahentes navem*, es decir, la doctrina de la causalidad parcial de la Providencia y de la libertad humana, es rechazada por AQUINO, 1961: *Contra errores Graecorum*, c. 23. Se encuentra en Escoto en términos parecidos para ilustrar la noción de causalidad concurrente no recíproca de dos causas parciales *ex aequo* (ESCOTO, 1950: I S, dist. 3, p. 3, q. 2, núm. 496, III, 293).

[78] LEIBNIZ, 1965: *Essais de Teodicée*, I, núm. 67, VI, 139.

[79] Ibíd.: I, núm. 47, 129. Leibniz puede así abstenerse de la ciencia ordinaria de Molina, como de la premoción física de Báñez, es decir, de la moción previniente tomista.

partir del Uno absoluto [80]. Es el resultado de la elección del posible mejor, elección que Leibniz juzga libre, incluso si está determinada por el posible mejor: en efecto, Dios no puede elegir más que el mejor posible [81]. Su conocimiento determinado de lo mejor posible compromete a la voluntad divina a la única vía que le conviene y la inclina a elegir lo mejor. La elección divina de la creación no es, pues, indiferente [82], al igual que el conocimiento de simple inteligencia de lo mejor posible; no está ya constreñido por una presciencia necesitante. Es cierto y espontáneo, libre según lo que conviene al honor de Dios, que es, desde siempre, querer lo mejor. Es en esta vía donde Leibniz piensa poder admitir a la vez la presciencia verdadera de sí del futuro contingente y la contingencia, es decir, la libertad del acto voluntario humano.

La posición de Leibniz, admirablemente clara, no salva todas las dificultades. El futuro contingente es considerado como verdadero de suyo, como conocido determinadamente por sí, con independencia de cualquier decreto divino, estando plagada la doctrina del decreto divino, así, de un posible determinismo voluntario divino [83]. La simple inteligencia del posible mejor, al inclinar la voluntad divina, la obliga por este hecho determinadamente a elegir lo mejor, según una necesidad llamada moral, la cual, por no ser lógica ni metafísica, es decir, analítica y fundada en el principio de no-contradicción [84], no deja de ser una necesidad en todo punto parecida a la que mueve, según los aristotélicos, la voluntad humana necesariamente hacia lo que es bueno en general. Desde este punto de vista, resulta muy difícil seguir a Leibniz cuando afirma con brío que la voluntad divina no está necesitada, sino solamente determinada, inclinada por lo mejor posible. Es difícil también no ver en su posición la transposición unívoca de una verdad humana, el *nihil volitum quin praecognitum*, tomado en su sentido prime-

[80] Esto sería una producción divina de necesidad *metafísica* que produciría todos los posibles o nada (ibíd.: III, núm. 201, 236). No habría más que un mundo posible.

[81] Es la producción divina de necesidad *moral* (ibíd.: III, núm. 201, 236; I, núm. 8, 107; núm. 25, 117); según una elección libre e independiente de la necesidad (ibíd.: I, núm. 45, 128), como el primer decreto libre de Dios, que siempre lleva a hacer lo más perfecto, ed. Gerhart, t. 4, 438.

[82] En el sentido de la libertad de equilibrio de BRADWARDINE, 1964: I, c. 21, p. 231, B; cf. LEIBNIZ, 1965: *Teodicée*, I, núm. 48, 129, III, núms. 302-303, 296.

[83] Cf. la divertida imagen del combate entre los posibles (ibíd.: núm. 201, 236). Los posibles luchan entre sí para manifestar al intelecto divino su perfección, que motivará a Dios a crearlos.

[84] Ibíd.: III, núm. 310, 300; *Discours de Métaphysique*, núm. 13, IV, 436-438.

ro para nosotros, adecuadamente significativo a nuestra experiencia inmediata. Es claro en todo caso que la doctrina leibniziana se acerca aún más, en razón de su univocidad, a la primera hipótesis del *Peri Hermeneias* concerniente a la verdad de las proposiciones que descansan sobre el futuro contingente, que a la solución aristotélica propiamente dicha, pues «la verdad de los futuros contingentes está determinada» [85].

8. El orden de las estructuras posibles

La evocación de las posiciones molinista y leibniziana pone de manifiesto un claro ejemplo del constante movimiento pendular que anima la historia de las ideas humanas, y al cual la filosofía griega nos tiene acostumbrados desde el origen, con la oposición ejemplar entre Parménides y Heráclito. De la presciencia de sí necesitante del futuro contingente (neoplatonismo) a la determinación del futuro contingente por el decreto voluntario divino (Duns Escoto); de la determinación por el decreto libre al determinismo voluntario absoluto del futuro contingente por la voluntad divina omnipotente (Bradwardine, Lutero) por un lado; y por otro, de tal omnipotencia absoluta divina a la ciencia divina no necesitante (Molina) y a la voluntad divina no necesitada (Leibniz), son éstos dos movimientos de péndulo de la misma búsqueda doctrinal que trata de situar en su justa relación la Providencia y la libertad, haciendo actuar de diversas maneras la inteligencia y la voluntad divinas por un lado, y la libertad humana por otro. La presciencia verdadera de sí del futuro contingente parece implicar en efecto la imposibilidad de la contingencia creada; si el futuro contingente debe ser primero conocido antes de ser querido, la presciencia divina excluye la libertad humana (neoplatonismo). El temor a esta consecuencia empuja a la metafísica a buscar en el decreto voluntario divino la expresión de la libertad divina y el fundamento de la libertad humana: el futuro contingente no es conocido determinadamente por Dios más que si es querido libremente por Dios (Duns Escoto). En última instancia, sin embargo, la anterioridad absoluta del querer sobre el conocer (Duns Escoto), es decir, la omnipotencia antecedente de Dios (Bradwardine), causante de la indiferencia y la arbitrariedad divinas (Ockham), arruinan las condiciones mismas de la libertad humana (Lutero), a menos que no la eri-

[85] LEIBNIZ, 1965: *Teodicée*, I, núm. 44, 127.

jan en absoluta (Secrétan, Sartre). El miedo a este extremo lleva a la metafísica a plantear una cierta anterioridad del conocer sobre el querer divino, sin que ello suponga una negación de la contingencia y de la libertad. Son las posiciones de Molina (bien la ciencia media del futuro contingente determinada por la libertad humana), y de Leibniz (bien la reducción de la presciencia en el decreto divino a la ciencia de simple inteligencia del posible mejor). Entre el extremo de la presciencia verdadera de sí del futuro contingente (intelectualismo) que engendra la necesidad del orden creado por la necesidad del plan providencial, y el extremo contrario de la voluntad absolutamente determinante del futuro contingente (voluntarismo), que comporta del mismo modo la necesidad del orden creado (o como se ha dicho también, su total contingencia) por lo absoluto de la libertad divina, Molina y Leibniz representan dos posiciones intermedias que tratan de mantener los dos términos de la relación Providencia-libertad en una proporción relativa inteligible. Y sin embargo no escapan a la dificultad que acecha a toda metafísica de la Providencia y de la libertad: la prevalencia exclusiva de uno de los términos de la relación. La ciencia ordinaria rebaja la omnipotencia en favor de la libertad humana, la necesidad moral del posible mejor tiende a reducir la libertad de Dios y del orden creado en favor de la presciencia necesitante. La metafísica de la ciencia media, la metafísica de la necesidad del posible mejor parecen ser, por consiguiente, términos medios inciertos, dialécticos, entre estos dos extremos que son la metafísica de la presciencia necesitante del futuro contingente y la metafísica de la voluntad absolutamente determinante del futuro contingente: participan, en la contrariedad, de los dos extremos, aproximándose cada una más al uno o al otro.

El primero de estos extremos (el intelectualismo) plantea que el conocer determina absolutamente el querer, que el bien querido está determinado de suyo en el conocimiento: la presciencia en estas condiciones es necesitante y la Providencia no deja lugar ni a la libertad divina ni a la libertad creada; el posible es futuro necesariamente, del mismo modo que del Uno emana necesariamente lo múltiple. Esta posición está suavizada en la metafísica leibniziana, en la que el bien (el posible mejor), determinado de suyo en la ciencia de simple inteligencia, inclina, según una obligación, a una necesidad moral que debería salvaguardar la libertad de la elección divina, la voluntad divina de producirla. Es difícil admitir que haya una verdadera libertad, pero seguramente la necesidad formal de la presciencia necesitante, la necesi-

dad de la emanación formal, ha dejado lugar a la espontaneidad viviente de la voluntad divina [86].

El segundo extremo (el voluntarismo) plantea que la voluntad determina absolutamente el conocer, incluso lo sustituye absolutamente; que el bien querido no es conocido más que en el querer, o en el ejercicio: la presciencia en estas condiciones sigue la determinación libre de la voluntad, se reabsorbe incluso, y la omnipotencia se define como una libertad creadora absoluta, en la medida en que se ejerce sin tener que manifestar ningún orden de sabiduría divina. Pero esta doctrina no garantiza suficientemente la contingencia y la libertad de lo creado, la voluntad divina por su eficacia omnipotente puede ser concebida como necesitante. También Molina la corrige, en la medida en que define el bien (y el mal) como conocido indiferentemente por la ciencia media de Dios y como determinado por la libertad humana en un acto al cual Dios presta su concurso ordinario y simultáneo. La anterioridad del conocer sobre el querer que Molina trataba de restablecer en Dios no impide así que la verdad determinada del futuro contingente dependa de un decreto voluntario, el de la libertad humana.

Uno y otro extremo, además, manifiestan la misma univocidad, uno positivamente, el otro negativamente. Pues es cierto que normalmente, para nosotros, el conocer precede al querer, y es esta anterioridad la que se transpone simplemente a Dios en lo que ha sido llamado aquí el intelectualismo. Sin embargo, no basta sólo con negar la anterioridad del conocer sobre el querer, para poder, atribuyendo esta negación a Dios, dar cuenta sin univocidad de la acción providencial. Desde entonces, se dibuja la posibilidad, si no de resolver claramente el problema de las relaciones de la Providencia y de la libertad, al menos de plantear los elementos de inteligibilidad verdaderamente comprehensivos. Si la reducción en Dios de la voluntad a la inteligencia o de la inteligencia a la voluntad implica en consecuencia la necesidad del orden creado, si las concordancias molinista o leibniziana, por el carácter dialéctico de su mediación entre estas dos posiciones contrarias, no responden verdaderamente ni a una ni a otra, quizás es posible ahora considerar un término medio, eminente según la analogía, que permita comprender las posiciones divergentes y situar a la vez la Providencia y la libertad humana en su justa relación. No haría falta considerar una cierta mutualidad en Dios de las relaciones entre el conocer

[86] Cf. la definición de la libertad, ibid.: III, núm. 288, 288.

y el querer, mutualidad que expresaría para nosotros la identidad absoluta de uno y de otro en Dios (en la medida en que las dos posiciones recordadas reducen, bien el querer al conocer, bien el conocer al querer), mutualidad que presentaría también la ventaja de fundar el término que una y otra excluyen, la contingencia o la libertad creadas.

IV. ESBOZO DE UNA METAFÍSICA COMPREHENSIVA DE LA PROVIDENCIA Y DE LA CONTINGENCIA

Es, en efecto, a la noción de ciencia de aprobación a la que es preciso volver, tal y como ha sido concebida por Santo Tomás, para hacer inteligible el conocimiento divino del futuro contingente, evitando la univocidad que marca la interpretación escotista. La «conjunción de la voluntad» con el intelecto que esta noción implica, se ha visto ya, que ha sido reificada, o más bien objetivada formalmente, por Duns Escoto, en la medida en que para él la voluntad que «aprueba» tal futuro contingente determina la verdad de la proposición neutra que lo significa, con el fin de que esta proposición, determinadamente verdadera en lo sucesivo, la determine de vuelta a la producción eficaz de su objeto.

1. Ciencia y voluntad divinas

No hay tal cosa para Santo Tomás, aunque la interpretación por sus discípulos de la propia doctrina realice amplias concesiones a la perspectiva escotista. Es cierto, sin embargo, que la intención de Duns Escoto era la misma que la de Santo Tomás. Se trataba de manifestar la verdad determinada del conocimiento que el intelecto divino adopta del futuro contingente y de salvaguardar al mismo tiempo la contingencia de éste. Pero para evitar toda necesidad debida a la presciencia divina, no es necesario suponer al acto de voluntad una proposición neutra, ni verdadera ni falsa. La ciencia de simple inteligencia de los posibles y la ciencia de visión de los futuros contingentes son, una y otra, un aspecto del conocimiento sustancial de la esencia divina por el intelecto divino, en tanto que la esencia divina es participable al infinito por las criaturas posibles y por venir. Contrariamente a lo que pensaban Duns Escoto, Suárez, Molina e incluso Juan de Santo Tomás, los futuros contingentes no tienen que ser conocidos en sí de manera determinada. ¿Cómo podrían, puesto que no están en acto? Y además, cuando estén en acto, no

serán ya conocidos en sí por el intelecto divino. Todas las cosas fuera de Dios, si se puede hablar así, posibles, futuros contingentes, actualmente existentes o pasadas, no podrían ser inteligidas más que en y por Dios, en y por la esencia divina, considerada analógicamente como intelecto, *species* inteligible, acto de inteligir y objeto inteligido absolutamente [87]. Inteligidas de esta manera, son evidentemente conocidas según una verdad determinada, puesto que son inteligidas en y por la intelección subsistente de Dios. Por lo tanto, y esto es esencial en el presente debate, son conocidas de toda eternidad en su contingencia misma, sin estar en nada necesitadas por el conocimiento que Dios tiene de ellas.

Es necesario corregir, aquí como en todo lo demás, las metáforas que vehícula el lenguaje; no hablar de la pre-*sciencia* del futuro contingente, lo que en efecto evoca la manera temporal que tiene el intelecto humano de conocer el futuro contingente, y hablar de la ciencia eterna del contingente por venir en el tiempo. La proposición humana que descansa sobre el futuro contingente no podría ser una pre-*sciencia* determinadamente verdadera del futuro contingente sin negar su contingencia. La ciencia eterna de Dios, por el contrario, conoce determinadamente el futuro contingente en su devenir temporal, sin darle necesidad de ninguna manera. Hay que «dejar de lado» el misterio. No se trata tanto del misterio, o de la contradicción, de una presciencia divina no necesitante de los futuros contingentes, como del misterio de la eternidad divina que «envuelve» todo tiempo. La eternidad es la razón formal propia y suficiente de la ciencia no necesitante de los futuros contingentes, como se ha dicho. Es planteada como tal por el metafísico al término de su demostración teológica, y puede ser contemplada por el espíritu como la belleza inalterable de Dios.

Debe decirse lo mismo proporcionalmente de la voluntad divina, que en la ciencia de aprobación se dice acompañar al intelecto divino. La voluntad divina es idéntica a la esencia divina. Su querer en acto es el *esse* divino mismo [88], su objeto propio es la bondad sustancial de Dios [89]. Se sigue que «Dios, del mismo modo que intelige en un solo acto toda cosa en su esencia, también quiere en un solo acto toda cosa en su bondad» [90]. Del mismo modo, por consiguiente, que todas las co-

[87] AQUINO, 1951: 1., q. 14, a. 4. *«[Deus] alia a se videt non in ipsis, sed in seipso. inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso»* (ibíd.: a. 5).

[88] Ibíd.: 1., q. 19, a. 1.

[89] Ibíd.: a. 3.

[90] Ibíd.: a. 5.

sas son inteligidas en y por su intelección sustancial, también todas las cosas son queridas y amadas en y por su acto de querer sustancial, es decir, en y por su acto sustancial de amor a sí. En este sentido, Dios es a sí mismo su propio fin, y es también fin de todo lo que procede de él [91]. Estas cosas, posibles o futuros contingentes, no miden por sí su voluntad, tampoco mueven por sí su intelecto. Sólo su propia bondad es su objeto, y «así, del mismo modo que intelige las [cosas] distintas a él inteligiendo su esencia, también quiere las [cosas] distintas a él queriendo su bondad» [92]. He aquí por qué según la razón formal propia de su voluntad, no tiene solamente inclinación respecto de su propio bien, para descansar en sí mismo de alguna manera, sino inclinación para difundir su bondad en otras cosas distintas de él, en la medida en que sea posible, es decir, según que estas otras cosas puedan participar de su propia bondad, y sean posibles, en tanto que tienen la *ratio entis* [93]. Queriéndose y amándose a sí mismo sustancialmente, se quiere y se ama a sí mismo participativamente en las criaturas posibles o futuras contingentes [94]. Cualquier futuro contingente que quiera y, por consiguiente, se incline a producir, lo quiere y lo ama igualmente y por la misma razón formal, es decir, por el amor sustancial que se tiene a sí mismo [95].

No se trata aquí de un «decreto» voluntario que se fijaría sobre tal futuro contingente; menos aún que determinase la verdad de la proposición que lo significa. Hay en Dios, según Santo Tomás, un solo y único amor a sí mismo, queriendo y amando por lo mismo toda participación posible de su propia esencia sustancialmente amable, amor difusivo de sí en los futuros contingentes, comunicación insondable, de la cual sería vano soñar con reducir el misterio, aunque se pueda metafísicamente formular su razón. Del mismo modo que debe evitarse el término decreto, en la medida en que connota una idea de decisión arbitraria, también hay que evitar el término de preferencia. Debemos contentarnos con decir que el amor divino descansa sobre un futuro contingente y se inclina a producirlo, del mismo modo que entre los discípulos que Cristo amaba a todos por igual, Juan era «el discípulo

[91] Ibíd.: a. 1, ad 1.

[92] Ibíd.: a. 2, ad 2. Cf. la fórmula de Ockham, 283.

[93] Ibíd.: 1, q. 25, a. 3. Esta difusión de su propia bondad a las criaturas define su amor por ellas: «*cum amare nil aliud sit quam velle bonum alicui*» (ibíd.: 1., q. 20, a. 2).

[94] Ibíd.: 1, q. 19, a. 2.

[95] «*Omnia amat uno et simplici actu voluntatis*» (ibíd.: 1, q. 20, a. 3).

que amaba». Como escribe, sin embargo, Santo Tomás a propósito del amor más o menos grande que Cristo podía tener a Pedro o a Juan, «parece presuntuoso querer juzgarlo» [96]. Lo que puede parecer cierto al contrario es que el mundo creado, es decir, querido y amado por Dios, no se le impone como el único o el mejor posible. No hay más que un mundo posible. La presciencia necesitante del futuro contingente, como la necesidad moral de lo mejor posible, son otras tantas tentaciones que abocan a reducir la obra creada por Dios al orden del único mundo que tenemos ante nuestros ojos.

La analogía que acaba de mencionarse entre la intelección y la voluntad divinas no debe inducir a ilusión. Significa una disimilitud más que una similitud formal. Del hecho de que la intelección divina conoce todas las cosas por la esencia divina, las intelige necesariamente. Santo Tomás puede decirlo por analogía con la intelección humana, pues los objetos inteligidos por el alma, están en el alma misma [97]. Las cosas conocidas por Dios también están en el intelecto divino, idénticas a la esencia divina, distintas de ésta por una distinción de razón razonada fundada en una distinción virtual extrínseca. Pero las cosas queridas por la voluntad divina no se encuentran en el mismo caso. Mientras que el intelecto divino puede ser comparado con las cosas distintas a él que conoce en tanto que están «en él», la voluntad divina puede ser comparada con las cosas distintas a ella que quiere en tanto que están en sí mismas, y «es por lo que todo lo que Dios sabe, lo sabe necesariamente, pero todo lo que quiere no lo quiere necesariamente» [98]. No puede no querer necesariamente su propia bondad. Es su único objeto, su fin propio y adecuado. Pero las criaturas en sí mismas no mueven la voluntad divina como el fin propio de la voluntad humana mueve a ésta. Por el contrario, encuentran su fin en la bondad de la esencia y del amor sustancial divinos. No son, recalca Santo Tomás, *finis*, sino *ad finem*. Y como tales, no son de suyo necesarias para la perfección de la amabilidad divina, y si son queridas, lo son *ex suppositione* en relación con ésta [99]. Manifestando la difusión voluntaria de la esencia divina participada, son así queridas, no necesariamente, sino libremente por el amor divino, y ahí reside el fundamento, la razón y la garantía de su contingencia.

---

[96] Ibíd.: a. 4, ad 3. Cf. el Evangelio de Juan, 21, 15-23.

[97] Se sabe lo que hay que entender por esta «inmanencia», cf. estudio tercero (128 ss.).

[98] Ibíd.: 1., q. 19, a. 3, ad 6.

[99] Ibíd.: a. 3, c.

2. La omnipotencia divina, creadora del acto libre humano

No hay que perder de vista que la voluntad divina es omnipotencia. Ciencia, voluntad y potencia en Dios no se distinguen realmente, sino según la razón: «la potencia importa la razón de principio que ejecuta lo que la voluntad manda y a lo que la ciencia dirige» [100]. Ahora bien, la voluntad divina es causa de todas las cosas, causa eficiente y final no sólo de lo que es, sino también de todos los modos propios de lo que es, entre los cuales el metafísico distingue lo necesario y lo contingente [101]. La potencia divina será así omnipotente, en la medida en que, ejecutando lo que la voluntad impera, produce activamente todo lo que es posible, es decir, todo lo que tiene razón de ser [102]. Pues si lo contingente y lo libre deberían, para resultar contingentes y libres, no depender de la omnipotencia divina, un aspecto de lo que es escaparía a la voluntad de Dios, lo que vendría a significar que la omnipotencia divina no *puede* todo lo que es. Es necesario, pues, mantener dos series de afirmaciones: *a)* el futuro contingente es conocido determinadamente en y por la intelección subsistente de Dios; permanece contingente en razón misma de la necesidad infalible de la ciencia divina, que ve presente en su eternidad el conjunto del futuro según el orden de sus causas necesarias y contingentes [103]. *b)* El futuro, necesario o contingente, está planteado eficazmente en la existencia real por la omnipotencia de Dios que causa el *esse* y sus modos, cuya contingencia, *pre-para* las causas intermedias, de donde se sigue precisamente, bien la necesidad, bien la contingencia [104]. Cada cosa, pues, está determinada por la ciencia divina o por la causalidad voluntaria de Dios, según su modo propio, es decir, según el modo propio que quiere eficazmente para ella la Providencia divina. «Hay que considerar que lo necesario y lo contingente, en tanto que tales, siguen propiamente al ser. De ahí que el modo de la contingencia y de la necesidad se encuentre bajo la providencia de Dios, que es el universal providente de todo ser» [105].

---

[100] Ibíd.: 1, q. 25, a. 1, ad 4.

[101] AQUINO, 1955: I, lect. 14, núm. 197.

[102] AQUINO, 1951: 1, q. 25, a. 3.

[103] Ibíd.: 1, q. 14, a. 5; a. 13 c. y ad 3.

[104] AQUINO, 1950: VI, lect. 3, núm. 1220.

[105] AQUINO, 1951: 1, q. 22, a. 4, ad 3. Cf. 1-2, q. 10, a. 4, ad 1; AQUINO, 1931: *De malo*, q. 6, art. un., ad 3.

Del mismo modo que son precisas más fuerza y virtud moral en el padre para dejar actuar al hijo que para actuar en su lugar, es también la propia trascendencia de la acción divina increada la que permite a la acción creada ejercerse según su modo propio, necesario o libre. Un agente natural ejerce su eficiencia según un modo transitivo: al proporcionarse al efecto que produce, adecuado a él, su acción pasa inmediatamente a él, le impone su medida propia, lo transforma, y su causalidad en acto es inmediata e idénticamente su efecto [106]. Igualmente, un agente espiritual, como el sujeto de conocimiento por ejemplo, aunque no ejerza su acción de manera transitiva, impone su forma sobre el efecto que produce: el objeto es conocido por el sujeto según el modo propio del sujeto [107]. El agente divino, por el contrario, no es proporcionado ni adecuado a su efecto, actúa sobre él guardando la distancia infinita de su trascendencia. La acción del agente divino, eternamente actual, increado, en el agente divino, guarda su modo propio en él; no pasa propiamente hablando a su efecto, transitivamente, pero se ejerce en él de manera creada. Como tal, la causalidad divina se identifica con su efecto, y por este hecho, causa su modo propio [108].

Se puede comprender en estas condiciones que el fenómeno natural contingente permanezca contingente, que el acto libre permanezca libre, incluso siendo causados uno y otro por la causa agente divina, que la omnipotencia divina no actúa nunca contra la inclinación o la condición propia de su efecto. Lejos de contradecir la acción voluntaria, la constituye, por el contrario, como voluntaria, según sus modos propios: «Lo que es movido por otro se dice constreñido *(cogi)* si es movido contra su inclinación propia; pero si es movido por otro que le da su inclinación propia, no se dice constreñido [...]. Así pues, Dios, moviendo la voluntad, no la constriñe, pues le da su propia inclinación», lo cual es válido universalmente tanto para las causas naturales, como para las causas voluntarias. «Del mismo modo que, moviendo las causas naturales, no impide que sus actos sean naturales, por lo mismo,

---

[106] ARISTÓTELES: *Física*, 202 b 10 ss.; *Metafísica*, 1066 a 27 ss.; comentarios de Juan de SANTO TOMÁS, 1948: *Phil. nat.*, I, q. 14, a. 2. Es la causalidad eficiente unívoca.

[107] ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, 432 a 2 ss. *Ad modum recipientis*, AQUINO, 1951: 1, q. 12, a. 4; q. 14, a. 1, ad 3; q. 89, a. 4, etc.

[108] La creación no es un movimiento transitivo (ibíd.: 1, q. 45, a. 3). La acción increada de Dios es su esencia misma, trascendente e incomunicable. La acción divina creada es la acción de la criatura misma, en tanto que esta acción de la criatura es su causalidad, dependiente *in causando* de la causa divina. Cf. SANTO TOMÁS, 1948: *Phil. nat.*, I, q. 25, a. 1. Cf. el estudio siguiente.

moviendo las causas voluntarias, no quita que sus acciones sean voluntarias, sino más bien hace en ellas que lo sean» [109]. Lejos de que su eficiencia soberana merme la libertad del agente humano, constituye su acción como libre. La omnipotencia divina puede así ser dicha causa del acto libre humano, no sólo del acto humano, sino también y sobre todo de su modo de libertad [110]. La libertad humana tiene razón de principio, ciertamente, no tiene, sin embargo, razón de principio primero y único [111]. El acto libre del hombre es efecto del hombre libre y de la voluntad divina, de donde resulta que el acto libre, el fenómeno contingente, no pierde su unidad, su identidad propia de ser causada a la vez por la voluntad libre humana, por una causa contingente y por el agente trascendente, divino y omnipotente. En el acto libre, «lo que proviene del libre albedrío no es distinto de lo que proviene de la predestinación; del mismo modo que [en todo acto creado] lo que proviene de la causa segunda no es distinto de lo que proviene de la causa primera». Pues, «una [misma] acción no procede de dos agentes del mismo orden, pero nada impide que una misma acción proceda del agente primero y del agente segundo» [112].

Se puede comprender, en fin, que no hay que buscar absolutamente una concordancia entre la Providencia y la libertad humana, como si una y otra concurrieran igualmente en la posición del mismo efecto, sino que hay que fundar la libertad humana y la contingencia del fenómeno natural en la omnipotencia divina, en la causalidad universal de Dios, la cual causa inmediatamente el modo propio del acto libre y del hecho contingente, planteando las condiciones apropiadas, causándolos y moviéndolos al acto, sin sustituir nunca a su causa próxima y específica, es decir, a su autonomía y a su espontaneidad propias [113]. Hay

---

[109] AQUINO, 1951: I, q. 105, a. 4, ad 1; q. 83, a. 1, ad 3.

[110] AQUINO, 1931: *De malo*, q. 3, a. 2, ad 4: *«non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii»*.

[111] Ibid.

[112] AQUINO, 1951: I, q. 23, a. 5; q. 105, a. 5, ad 2. Cf. AQUINO, 1961: *Contra Gentiles*, III, c. 70, núm. 2464 b.

[113] Plantear las condiciones apropiadas al acto, es para Dios dar, crear y causar la virtud propia del acto, por un *concursus sufficiens* que no suprime la libertad, puesto que al informar la virtud a la potencia, es el sujeto quien, por la virtud, actúa o no actúa (AQUINO, 1951: I, q. 105, a. 3 y 4; AQUINO, 1961: *Contra Gentiles*, III, c. 67, núm. 2416; AQUINO, 1931: *De potentia*, q. 3, a. 7). Causar el acto contingente o libre es para Dios identificarse, por su acción creada, con la acción misma del sujeto creado, respetando el modo de esta acción, bien su contingencia o su libertad, *concursus simultaneus* que concurre con la causa creada en el efecto creado como la causa total superior con la

que reconocer a Dios el honor que le es debido: siendo omnipotente, puede lo necesario y lo contingente [114]; siendo causa primera, toda cosa se reduce a su causalidad infinita, tanto lo necesario como lo libre. «Porque el acto mismo del libre albedrío se reduce a Dios como a su causa, es necesario que lo que provenga del libre albedrío sea sometido a la Providencia divina. La providencia del hombre está contenida en la Providencia de Dios como una causa particular en la causa universal» [115]. «No es, pues, necesario, como dice admirablemente Juan de Santo Tomás, plantear otra concordancia que la causalidad divina misma, cuya universalidad es tal, que causa incluso la libertad humana, la libertad creada siendo un efecto de Dios, en tanto que participa de él» [116].

El aristotelismo tomista no pretende agotar la cuestión con esta doctrina. Sabe muy bien que no podrá nunca explicar *cómo* la eficacia trascendente de la causa primera, lejos de ofender a la libertad huma-

causa total inferior (AQUINO, 1951: I, q. 105, a. 5, *Similiter etiam considerandum*, et ad 2; AQUINO, 1951: *Contra Gentiles*, III, c. 70, núm. 2464 b; cf. nota 108). Mover la potencia al acto es para Dios aplicar la virtud al acto *hic et nunc*, por un *concursus praevius* (*physicus o naturalis*, por oposición a la moción metafórica o moral del fin, ARISTÓTELES: *De Generatione et Corruptione*, I, c. 7, 324 b 14), dice también *praedeterminatio, praemotio physica, motio praevia, auxilium efficaciter movens*, que contrariamente al *concursus sufficiens*, no es un influjo *quiescens*, sino *transiens*, una *intentio transiens*, como la virtud del agente en el instrumento, la virtud del engendrante en el germen, el color en el *medium* transparente aéreo (AQUINO, 1931: *De potentia*, q. 3, a. 7, ad 7), un *motus animae* (AQUINO, 1951: I-II, q. 110, a. 2), una moción eficaz que elimina la *suspensio ad agendum* y hace actuar al sujeto sin quitarle absolutamente la potencia radical de no actuar *(indifferentia potestatis)*. Es moción previniente, que es, al contrario de lo que dicen los molinistas, una doctrina tomista (ibíd.: I, q. 105, a. 5; AQUINO, 1961: *Contra Gentiles*, III, c. 67, núm. 2418; AQUINO, 1931: *De potentia*, q. 3, a. 7) elaborada por Báñez y Juan de SANTO TOMÁS (1948: *Phil. nat.*, I, q. 25, a. 2), mueve infaliblemente sin necesitar: el no-actuar de la voluntad es incomponible con la premoción actual, pero resulta posible propiamente hablando el acto humano, movido de esta manera por Dios, según la condición propia del sujeto, intímamente, *suaviter*, sin ser el acto de una potencia radicalmente libre (AQUINO, 1951: I-II, q. 10, a. 4, ad 3; AQUINO, 1931: *De veritate*, q. 6, a. 3; q. 23, a. 5, ad 3; AQUINO, 1950: VI, lect. 3, núm. 1218). Doctrina profunda que explicita las palabras de Pablo: *Dios opera en nosotros el querer y el hacer*, los cuales deben ser comprendidos como *nuestro* querer y *nuestro* hacer, si se quiere que la fórmula conserve un sentido aceptable. Se habrán reconocido aquí los fundamentos de la doctrina de la gracia suficiente y de la gracia eficaz. Cf. el estudio siguiente.

[114] AQUINO, 1955: I, lect. 14, núm. 197.

[115] AQUINO, 1951: 1, q. 22, a. 2, ad 4.

[116] SANTO TOMÁS, 1931: t. II, In 1^{am}, q. 14, disp. 20, *De scientia media*, a. 7, núm. 12, 528.

na, produce el hombre y, con él, hasta el modo libre de sus actos, de tal suerte que la responsabilidad humana permanezca incólume. Pero pretende con razón dar los *elementos de inteligibilidad* necesarios que le permitan comprender la relación de la Providencia y de la libertad humana, sin atentar ni contra una ni contra la otra. Entre las doctrinas reseñadas aquí, elegidas por su valor ejemplar, unas tendían a disminuir la libertad humana, las otras a disminuir la ciencia y la potencia divinas en nombre de lo que ha sido llamado por comodidad *intelectualismo* o *voluntarismo*. Es necesario, pues, encontrar el punto de vista que comprenda estas diversas posiciones sin deformarlas ni condenarlas, pues cada una manifiesta una exigencia de inteligibilidad y una sensibilidad humanas a las cuales la filosofía debe respetar.

Comprendiendo *por qué* la Providencia divina y la libertad humana no se excluyen, indicando sus razones a la vez eficiente (la universalidad de la causalidad divina) y final (el amor sustancial que Dios se otorga a sí mismo), bajo el modo confuso y analógico de la inteligibilidad común de un juicio de sabiduría, renunciando a conocer el *cómo* de esta situación, el presente estudio se propone ordenar estructuralmente las doctrinas que se sustentan sobre este tema. Este análisis estructural del pensamiento filosófico humano se muestra a la vez comprehensión de la cosa y comprehensión de las doctrinas. Así pues, la palabra *comprehensión* adquiere su verdadera significación: el análisis estructural del pensamiento filosófico humano intelige la cosa y abarca orgánicamente las doctrinas. Una comprehensión no acontece sin la otra; una y otra se articulan en la misma disciplina rigurosa, necesaria, científica, del espíritu humano, la filosofía, comprehensiva orgánicamente de todos los *-ismos*.

3. El concurso de las causas totales subordinadas

Si se habla aquí de concurso, de cooperación de la causalidad humana segunda y de la causalidad divina primera, hay que evitar concebir, sin embargo, cada una de ellas como una causa parcial que compone con la otra una causa total, y que causa con la otra un efecto total. No son, en efecto, dos eficiencias que se conjugan para producir entre sí una eficiencia única, susceptible ésta de actuar efectivamente [117]. No son tampo-

[117] Posición de SUÁREZ, 1965: disp. 22, sect. 1, núm. 23, t. 1, 807. Para Escoto, se sabe, dos causas parciales constituyen, por su concurso, una causa total de su efecto común.

co dos eficiencias que actúen cada una sobre un mismo efecto del cual causan, cada una, una parte [118]. Incluso si es cierto decir que la causa primera produce en el efecto el ser como tal, no hay que ver en este ser un aspecto formalmente distinto en el efecto de la parte que en el mismo efecto que dependería de la causa segunda. El efecto es uno e idéntico, porque es causado por dos causas totales e inmediatas cada una en su orden [119]. Tal causa contingente, tal voluntad libre, causa totalmente su efecto, e inmediatamente como causa propia, próxima y adecuada. Del mismo modo, la voluntad divina causa totalmente su efecto natural o moral, e inmediatamente como causa lejana, universal y omnipotente.

Es evidente además que si se habla de concurso, no se trata del concurso de dos causas coordinadas en el mismo orden. Dos causas totales e inmediatas del mismo efecto, del mismo orden una y otra, se duplican inútilmente y se excluyen entre sí, siendo una necesariamente superflua. Para responder a esta dificultad, Ockham se ha visto en la obligación de considerar la omnipotencia divina como una causa parcial de la criatura que limita libremente su omnipotencia. Molina conduce a una consecuencia parecida, al concebir la causa primera divina y la causa segunda humana como dos causas parciales del mismo orden, como dos caballos tirando de un carro, y el defecto de una paraliza a la otra. Por otra parte, necesariamente, una debe ser rebajada, si no suprimida (la omnipotencia divina), puesto que no se determina plenamente, no se actualiza definitivamente más que ante el hecho cumplido del acto libre humano. Providencia divina y libertad humana, omnipotencia divina y causa contingente natural deben, pues, ser concebidas como subordinadas la segunda a la primera, como la causa principal, primera, y la causa segunda, de lo que no resulta contradictorio decir que tienen juntas, en tanto que subordinadas una a la otra, el mismo efecto, al actuar la segunda «en virtud» de la primera [120].

Se ha hablado a menudo, para hacer comprender la subordinación de la causa segunda a la causa primera, del caso del instrumento [121]. El

---

[118] Posición de Molina, cf. nota 77.

[119] Cf. citas en nota 112, y AQUINO, 1961: *Contra Gentiles*, III, c. 70, núm. 2466.

[120] Todo agente segundo actúa en *(in)* virtud, por *(per)* la virtud, desde *(ex)* la virtud del agente primero (AQUINO, 1961: *Contra Gentiles*, III, c. 66, núms. 2409, 2415; c. 149, núm. 3218). El azar es el concurso simultáneo de dos causas coordinadas por accidente, del mismo orden, y el efecto no se produce si una lo hace defectuosamente (AQUINO, 1950: VI, lect. 3, núm. 1210). Es la definición clásica del azar por Cournot, citado por Michel Delsol, cf. nota 125.

[121] AQUINO, 1961: *Contra Gentiles*, III, c. 70, núm. 2466; c. 66, núm. 2418; c. 149,

instrumento, en efecto, es una causa secundaria, puesto que el agente primero hace pasar su eficiencia por él para conseguir o realizar su efecto. Se puede así decir que la causa primera causa su efecto por el intermediario, que es para ella la causa segunda, la cual está subordinada a la causa primera como el instrumento está subordinado a la causa principal. Pero debe hacerse notar que el instrumento no es una causa total del efecto que la causa primera causa por su intermediario, al igual que la causa primera no es la causa inmediata del efecto, en la medida en que tiene necesidad del instrumento para lograr por él, transitivamente, su efecto.

Sin embargo, hay un caso donde la omnipotencia divina se apodera de una causa segunda como de un instrumento para hacerle producir un efecto que no solamente sobrepasa su eficiencia propia, sino que no exige tampoco ninguna participación voluntaria ni libre. Es el caso sin duda del profetismo, no del milagro, en el cual el profeta no es causa ni total ni inmediata, sino instrumental y mediata, de esa palabra revelada. Además, el profeta no es causa segunda libre, y su caso no es apto para servir de ejemplo aquí. Resulta, pues, que la noción de instrumento es más bien una noción, primera analogada para nosotros, utilizada para hacer comprender por una ilustración aproximada a lo que es la relación de la causa primera divina y de la causa segunda creada, y que, por consiguiente, la relación Providencia-libertad no se reduce simplemente a la relación de la causa principal y de la causa instrumental. Como toda analogía por lo demás, la del instrumento manifiesta una disimilitud más que una similitud, y si se distingue entre las causas en relación de subordinación, por un lado, la pareja causa primera-causa segunda, por el otro, la pareja causa principal-causa instrumental, hay que señalar también que las nociones de causa primera y de causa principal pueden coincidir en la misma causa real (no es el caso de las nociones de causa segunda y de causa instrumental, en razón misma de la causalidad total e inmediata que ejerce la causa segunda).

En el segundo par, la causa principal no puede generalmente producir sola el efecto que produce con su instrumento. En el primero, la causa primera en tanto que causa omnipotente, total e inmediata, puede por el contrario producir sola el efecto que produce normalmente con la causa segunda, y si deja actuar a la causa segunda, no es por falta de poten-

núm. 3218; AQUINO, 1951: I, q. 105, a. 5; AQUINO, 1931: *De potentia*, q. 3, a. 7, ad 7. SANTO TOMÁS, 1948: *Phil. nat.*, I, q. 26.

cia (como en el ejercicio humano normal de la causa principal que actúa por mediación de su instrumento), sino al contrario, por sobreabundancia de potencia, por trascendencia de su eficiencia y comunicación de su causalidad. Que Dios deje así actuar a su criatura, no es «falta de su potencia», sino «abundancia de su bondad», quien por tanto, «comunica a las criaturas también la dignidad de la causalidad» [122]. Así se constituye el orden del mundo, por la causalidad que ejercen unas sobre otras las cosas naturales y voluntarias, según la jerarquía propia de su ser.

4. La inteligibilidad propia y común de lo contingente y de lo libre

Resulta de lo que ha sido dicho que el efecto se explica enteramente por su dependencia en relación con su, o sus, causas totales, próximas, inmediatas y adecuadas. Si se trata de un efecto necesario, su inteligibilidad deriva por completo de la causalidad necesitante de su agente próximo. Si se trata de un efecto contingente, su inteligibilidad (o su ininteligibilidad) depende enteramente de la causa contingente próxima que la ha producido, del concurso de líneas causales diferentes, del azar por ejemplo, que la ha suscitado. Si se trata de un efecto libre, no hay otra razón propia inmediata y total más que el agente libre que la ha llevado al ser, tras la determinación del último juicio práctico por el apetito de la voluntad, y la determinación de la voluntad por este juicio en la elección terminal. Y esta inteligibilidad ganada mediante el recurso a las causas próximas, inmediatas y adecuadas, es la inteligibilidad *propia* que caracteriza, bien a la ciencia, en el sentido aristotélico [123] o contemporáneo de esta palabra, si se trata de agentes y de efectos naturales, bien a la moralidad, si se trata de agentes y de actos voluntarios libres. Define el área de autonomía de la causalidad de las causas segundas, aunque sea en el caso de una causalidad necesitante o de una causalidad libre.

Pero el mismo efecto, plenamente inteligible por sus causas naturales, próximas, inmediatas y adecuadas, plenamente responsable por

---

[122] AQUINO, 1951: 1, q. 22, a. 3; AQUINO, 1961: *Contra Gentiles*, III, c. 70, núm. 2465 b. La causa segunda, por el contrario, aunque total, no puede actuar sola, puesto que actúa *in virtute primae*, cf. nota 120.

[123] El saber para Aristóteles está acabado cuando el efecto es encaminado a sus causas propias, inmediatas y adecuadas.

su causa moral libre, no impide en nada pensarlo también como dependiente totalmente de una causa superior, trascendente y omnipotente. La inteligibilidad nueva que ganará no es, sin embargo, una inteligibilidad propia, de orden científico o moral, sino una inteligibilidad *común*, de orden metafísico, sapiencial o providencial. Así pues, saber por ejemplo que en toda criatura se distinguen una esencia y una existencia, no aporta ninguna inteligibilidad a esta criatura que no sea común a cualquier otra; la distinción nueva no aporta ningún conocimiento particular de la cosa considerada, sino un conocimiento universal, metafísico, común a la vez a toda criatura, suponiendo que lo que es en tanto que es creado, es esencia y existencia. Del mismo modo, saber que un acto libre humano, en el momento en que es causado por la libertad humana, es causado igualmente por el agente trascendente primero y querido por la Providencia y la omnipotencia divinas, no confiere a este acto ninguna razón nueva propia. No es menos inteligible en sí mismo, al igual que toda cosa causada por su causa propia, en la medida en que se relaciona con la causa universal. Por el contrario, lo sentimos como más grave, más profundo, más misterioso, por saberlo así insertado en el plan providencial divino: una dimensión universal, insondable, se realiza en él, el cual podemos experimentar en nuestra vida y, quien sabe, quizás, adorar.

V. METAFÍSICA DE LA PROVIDENCIA Y BIOLOGÍA

Esta distinción en la subordinación de dos causas totales e inmediatas podría revestir una gran importancia en el debate científico de la biología contemporánea. Se trata, en efecto, de saber, no solamente si la evolución de la vida está finalizada o no, sino si la finalización exige un agente finalizante extraño al juego de las causas propias, próximas, inmediatas y adecuadas. Algunos biologistas afirman que el devenir biológico, al manifestar en sus productos un carácter finalizado, no puede ser explicado por el solo concurso de causas contingentes, como el azar y la selección, lo que repugnaría a la armonía aparente de la naturaleza viviente; admiten que la materia viviente es el campo de ejercicio inmediato de un agente exterior único que funda, causa y acaba su finalización. Así Teilhard de Chardin y Lecomte du Nou, quienes ven en el devenir biológico la realización expresa de un plan divino, el cual en Teilhard se desarrolla teleológicamente en la historia de la Iglesia. Esta posición no es muy filosófica, todavía menos científica, por

dos razones de desigual importancia. No solamente integra en el devenir de la naturaleza viviente un agente finalizante exterior, trascendente, universal, como si fuera el principio de inteligibilidad propia de la evolución vital, sino que niega a la ciencia la capacidad de dar cuenta del carácter finalizado de los productos de la evolución por sus causas propias, totales, inmediatas, próximas y adecuadas. Conduce, por este hecho, a definir la naturaleza viviente como una materia cuyo movimiento sería el efecto, eficaz y final, de la sola Providencia. De tanto como sumerge definitivamente (por demás su tendencia) al agente finalizante en el devenir, y proclamar pura y simplemente que el devenir es por sí mismo evolución finalizada, esta posición descuida la autonomía y el dinamismo propio de la materia y de la naturaleza viviente. El marxismo es mucho más consecuente, sin ser por ello más ateo, hablando estructuralmente, cuando afirma en efecto la necesaria finalidad universal de la historia [124].

La tesis extraordinaria que propone la biología contemporánea es, por el contrario, la propia de una potencia de la materia y de la evolución vital autónoma. Por sí misma, por el azar de la mutación genética, el cual incluye el azar de la relación de incertidumbre de Heisenberg, por el concurso de la mutación genética y de las circunstancias que determinan la selección de los caracteres adquiridos por mutación, la evolución da cuenta del carácter finalizado de las formas vivientes. La biología da, por lo tanto, una inteligibilidad propia del fenómeno evolutivo vinculándolo a sus causas naturales, totales, próximas, inmediatas y adecuadas. Explica en función de un conocimiento científico específico el orden natural de la vida ignorándolo todo sobre una tendencia finalizante, de la que sería muy penoso decir lo que fuera. Se queda sobre su ámbito y no extrapola de ninguna manera, ni positivamente recurriendo a un agente finalizante, ni negativamente negando la posibilidad o la necesidad de una Providencia verdadera [125].

---

[124] La doctrina de Teilhard es significativa de una actitud que comanda estructuralmente el conjunto de la filosofía moderna: la que consiste en reducir todo acto natural, humano, intelectual o moral, a Dios como a su solo agente propio, inmediato y adecuado. De ahí las tesis del *cogito*, verdad eterna creada arbitrariamente por un Dios indiferente (Descartes), del panteísmo eficiente (Malebranche), del panteísmo formal (Spinoza), de la idea leibniziana. Tanto como resolver esta eficiencia universal trascendente en la inmanencia del sujeto trascendental kantiano, la cual prepara entonces todas las variedades de dialécticas historicistas que el pensamiento contemporáneo conoce hoy.

[125] Cf. la excelente introducción a este problema de Michel DELSOL, 1972. De to-

Al tratar de la evolución vital como de su objeto propio y al llevarla a sus causas propias, no excluye sin embargo la posibilidad de vincularla a otra causa, superior, primera, trascendente, omnipotente, a condición evidentemente de que esta causa sea total también, puesto que una causa parcial, coordinada con otra causa parcial y del mismo orden, puede siempre impedir el ejercicio de ésta y suspender la producción de su efecto común. Parece así que la biología contemporánea propone una concepción de la evolución vital que deja lugar a una metafísica de la Providencia, según la noción extraída aquí de la subordinación de las causas totales e inmediatas. Nada impediría, pues, llevar a cabo los principios mismos que los grandes aristotélicos tomistas han utilizado para dar cuenta de la concordancia de la Providencia omnipotente y de la libertad humana, y de dar razón por ellos de la Providencia divina sobre el fenómeno evolutivo. Del mismo modo que la trascendencia de la omnipotencia divina le permite hacer a la vez tal ser y su modo de ser propio, necesario, contingente o libre, también le permitiría realizar su plan de finalización por el azar eficiente de la mutación genética y de la selección biológica. El carácter finalizado de la evolución de las formas vivientes consistiría así en concebir como un solo y mismo efecto, dos órdenes de causas subordinadas totales e inmediatas, de las cuales una es universal, metafísica y trascendente, las otras propias, físicas y biológicas, próximas y adecuadas: la omnipotencia de la Providencia y la contingencia del azar.

---

das formas, se puede considerar que las operaciones del viviente son en sí mismas, fuera de la evolución de las formas vivientes, finalizadas, en particular por la reproducción: «en todos los casos, es la reproducción la que funciona como operador principal del mundo viviente. Por una parte, constituye un objetivo para cada organismo. Por otra, orienta la historia sin fin de los organismos. Durante largo tiempo, el biólogo se ha encontrado ante la teleología como ante una mujer de la cual no se puede prescindir, pero en compañía de quien no quiere ser visto en público. A esta unión oculta, el concepto de programa da ahora un estatuto legal» (JACOB, 1970: 17). Hay que llamar a las cosas por su nombre, la teleología es la finalidad. Y la finalidad natural de los organismos en sí mismos es un dato de inteligibilidad *propia* de la ciencia, no implica en nada la noción de un plan de providencia finalizante, la cual depende de la inteligibilidad *común* de un juicio de sabiduría. Aristóteles lo decía ya desde su punto de vista naturalista, no sin dejar entrever la perspectiva metafísica que realiza el orden de las generaciones naturales: «la más natural de las obras de los vivientes que son acabados y no incompletos, es hacer otro como él, el animal un animal, la planta una planta, de cara a participar, en tanto que pueden, de lo eterno y de lo divino. Es lo que todos desean, y es a la vista de esto que todos hacen lo que hacen según la naturaleza» (ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 415 a 26-b 2). Cf. MURALT, 1981.

En esta perspectiva aristotélica está pues permitido considerar que *la evolución vital está finalizada por sí*, por un lado, en tanto que es el producto del concurso de la mutación genética y de la selección natural, es decir, del desarrollo necesario de la naturaleza viviente y del juego contingente de sus condiciones de ejercicio; por el otro, en tanto que es querida por la voluntad soberana de la Providencia. En el primer caso, habría finalidad en el sentido de una causa final considerada como *finis effectus*; en el segundo caso, habría finalidad en el sentido de una causa final considerada como *finis cujus gratia* [126]. La explicación biológica daría así el *cómo* propio y científico del fenómeno evolutivo del cual la metafísica, llevándolo finalmente al amor sustancial de Dios por sí mismo, daría el *porqué* común y sapiencial: una abriendo el campo del saber, y la otra el campo de la contemplación del orden viviente.

Esta manera de ver permitiría integrar las consideraciones de Aristóteles sobre la naturaleza como causa final [127] y sobre el orden del universo como imitación de la perfección divina [128], sin abandonar en absoluto la autonomía de la naturaleza física y viviente, tan fuertemente reivindicada por la ciencia contemporánea. Pues para Aristóteles, el universo entero está finalizado por el Acto puro: el alma espiritual humana, inmediatamente, en el acto espiritual de contemplación por el cual puede ser unida a lo divino; los seres vivientes y físicos, mediatamente, sobre el modo de la ejemplaridad que imita la soberana perfección del primer motor inmóvil, cada uno según su potencia, por la perennidad de sus generaciones, la regularidad de sus ciclos y de sus revoluciones naturales.

Tal perspectiva metafísica permite, en fin, comprender hasta qué punto los filósofos contemporáneos de la evolución son antropomórficos: al considerar la evolución como un proceso unívoco, continuo, sin ruptura, sin azar ni necesidad indiferentemente, como el desarrollo de un mismo sujeto o la acción de un solo agente, tienden a atribuir al universo entero una afectividad cuasihumana, destinándolo a fundirse en un abrazo, un abrazo cuasiamoroso [129], que le reestablece en su unidad originaria. La empresa, por piadosa que sea, no conduce a establecer una inteli-

[126] Cf. SANTO TOMÁS, 1948: *Phil. nat.*, I, q. 13, a. 1.

[127] ARISTÓTELES: *Física*, II, 8.

[128] ARISTÓTELES: *Acerca del alma,* II, 4, 415 a 26 ss.

[129] Piénsese, por ejemplo, más allá de la gnosis teilhardiana, en el simbolismo orgiástico de un Wilhelm Reich. Se trata evidentemente de un desarrollo extremo, marcado por el modo psicoanalítico, significativo de una tendencia, sin embargo.

gibilidad satisfactoria. Confunde metafísica y biología, y su aparente belleza poética no se nutre de hecho más que de metáforas sentimentales, muy perjudiciales para la intención espiritual que la anima. Si tal era verdaderamente la sabiduría filosófica, habría en verdad que dar la razón a Jean Piaget y a su libro: *Sagesse et illusions de la philosophie.*

Así pues, deben señalarse bien los límites en el marco de los cuales la perspectiva que acaba de ser esbozada puede ser legítimamente considerada. Al afirmar una cierta complementariedad de la metafísica y de la biología en la investigación de la inteligibilidad del fenómeno evolutivo, el metafísico no pretende aportar una inteligibilidad nueva propia —en este sentido la biología resulta más satisfactoria, pues explica mejor, más adecuadamente para nosotros, el fenómeno evolutivo— no pretende tampoco sustituir al sabio, pero piensa poder aportar una cierta inteligibilidad, universal, común, es decir, no propia ni específica (por no decir impropia e inadecuada) a la cual la inteligencia humana, y sobre todo el espíritu humano, puede igualmente acceder. No se trata de sondear el fin del universo y de revelar a los hombres atónitos el plan providencial, como creía ingenuamente Descartes, quien veía ahí una razón para rechazar la causalidad final. Se trata simplemente de decir aquí, y según la significación estrechamente limitada de los términos empleados: el carácter finalizado de la evolución viviente es el efecto único e idéntico de dos causas subordinadas una a otra, totales e inmediatas; la primera, común, metafísica, providencial, la omnipotencia de la voluntad divina; la segunda, propia, física, adecuada, el juego de causas naturales. En función de esta subordinación y de las formas diversas que puede adoptar, la causa primera mueve el azar y la necesidad del universo para constituir formas vivas nuevas que evolucionarán desde sí mismas hacia una mayor perfección funcional.

Esta pespectiva puede ser todavía ampliada. Pues, ¿cuál es este ser suficientemente inteligente, voluntario y poderoso para crear la «gran pureza original», suficientemente señor del azar de la agitación de las partículas elementales debida a la explosión de la primera segunda, para moverlo eficazmente a producir las primeras combinaciones atómicas, hasta la aparición del carbono, este «héroe de la evolución química y de la evolución biológica», suficientemente señor del juego universal de causas naturales, necesarias o contingentes, para permitir a una irradiación electromagnética atravesar la inmensidad del cosmos, golpear a una célula viva y provocar en ella una mutación, fuente de vida nueva?, ¿cuál es esta libertad dominadora capaz, no sólo de re-

gir soberanamente el orden necesario del universo, sino también de gobernar infaliblemente el juego contingente de las probabilidades más improbables? Quién si no la Providencia divina que, en su ciencia determinadamente verdadera del futuro contingente, en su voluntad libre, causa a la vez el azar y la necesidad, y les comunica por su omnipotencia una participación autónoma de su causalidad eficaz.

El juego de la Providencia y de la contingencia, elaborado principalmente para resolver los problemas de la justificación por la gracia, encontraría aquí una aplicación metafísica y física extraordinaria, más acá incluso que la constitución del acto voluntario y de la historia humana. Habría que decir, y parece conforme con los astrofísicos contemporáneos (a pesar del carácter sin duda conjetural de algunas de sus reconstituciones [130]), que si hay omnipotencia inteligente y voluntaria de Dios, se ejerce de toda eternidad sobre todo el universo creado, en el tiempo universal y desde el primer instante; que si hay un primer instante, mueve, desde el comienzo y en toda su historia por venir, las partículas elementales en su movimiento absolutamente contingente para producir (moción previniente) y produce con ellas (concurso simultáneo) las primeras combinaciones físicas de nuestro universo. En este proceso originario, que se extiende y continúa sobre la inmensidad del tiempo cósmico, la Providencia divina, eternamente inteligente y voluntaria, y las partículas elementales en su movimiento absolutamente contingente, serían las causas, totales y subordinadas entre sí, de la aparición de los primeros sistemas atómicos estables, la omnipotencia que domina el azar hasta el punto de conferir a las partículas elementales que «rige» su «dignidad de causa» (Tomás) y su «fertilidad cósmica» (Reeves). El orden del mundo, en su azar y su necesidad, estaría así, de toda eternidad, presente a la presciencia divina y gobernado eficazmente por la Providencia. Objeto de una inteligibilidad científica propia, la del físico, no dejaría de ser el objeto de una inteligibilidad sapiencial común, la del metafísico.

Hay en estas consideraciones ocasión de concebir las relaciones entre la ciencia y la metafísica de manera menos exclusiva a como se suele hacer, una ocasión de hacer justicia a una y a otra, articulando una a la otra la inteligibilidad que cada cual puede aportar. Resultaría pa-

[130] Cf. los libros extremadamente sugestivos de Hubert REEVES, 1981; Steven WEINBERG, 1978. Las obras de Mario BUNGE, 1973 y 1979, son muy deficientes desde el punto de vista filosófico.

tente que no hay que buscar tanto la *concordancia* de la Providencia y de la libertad, de la omnipotencia y de la contingencia, como fundar la libertad humana como toda forma de contingencia en la omnipotencia inteligente de la voluntad divina, la cual no actúa nunca con su criatura sin asegurarle una causalidad autónoma y plena.

ESTUDIO SÉPTIMO

LA METAFÍSICA TOMISTA DE LA CAUSALIDAD DIVINA

Credo in unum Deum omnipotentem. Sobre este artículo de fe se sustenta toda la metafísica ockhamista. La omnipotencia divina, en efecto, no puede ser objeto de una demostración científica por dos razones: por una parte, Ockham considera con Escoto que la experiencia humana más común pone de manifiesto con evidencia la potencia propia de la causa creada; por otra parte, también con Escoto, sustituye la doctrina aristotélica de la causalidad recíproca, o al menos subordinada, de causas totales, por la de la causalidad concurrente no recíproca de causas parciales. Se sigue, pues, que la potencia divina, si se ejerce en toda su amplitud, no puede más que contrarrestar la autonomía de la causa creada, que sólo la autoridad de la revelación le garantiza su carácter absoluto a los ojos del creyente, pero que es necesaria, desde el punto de vista metafísico, para asegurar la inteligibilidad de la causalidad divina frente a una causalidad creada debidamente atestiguada por la experiencia e introducir la noción dialéctica de una alienación omnipotente de la omnipotencia divina por sí misma: «[Dios] no quiere producir solo todo [efecto], sino que coactúa con las causas segundas como una causa parcial, aunque sea [la causa] más importante. De tal suerte que él mismo es causa inmediata de todas [las cosas] cuando actúa con las causas segundas, como cuando actúa sin ellas. Las causas segundas no son, sin embargo, superfluas, pues Dios no actúa en toda acción según toda su potencia» [1].

---

[1] OCKHAM, 1967: 2 S, q. 3-4, V, p. 72. Cf. François de MAYRONNES, 1966: 1 S, dist. 43-44, q. 7, Venecia, 1520, 127 D: «*Causa prima* [...] *posset totum producere; sed*

Es en esta perspectiva donde hay que comprender la doctrina ockhamista de la omnipotencia divina, absoluta u ordenada: la omnipotencia divina absoluta se ordena absolutamente para concurrir parcialmente en el efecto de la causa creada. Pues Dios es un agente voluntario, no una causa natural; su causalidad, por consiguiente, es libre y no necesaria. De ahí que se constituya libremente causa parcial concurrente con su criatura, y asegure así, como por accidente, la autonomía, si no la libertad, de la causalidad de ésta, «abandonándola» al ejercicio espontáneo de sus potencias naturales [2].

El presente estudio trata de introducirse en esta difícil problemática, definiendo la doctrina tomista de la causalidad divina, que Ockham, tras Escoto, no dejará de criticar. No será difícil para el lector leer entre líneas, en las relaciones de la causalidad omnipotente de la causa divina con la causalidad propia de la criatura, tal y como Santo Tomás las concibe, la estructura metafísica de las relaciones de la gracia divina con la libertad humana.

I. LA FAMOSA PROPOSICIÓN DE LOS TEÓLOGOS

La doctrina de la omnipotencia divina se expresa en una fórmula que Ockham llama la «famosa proposición de los teólogos» y que, en su literalidad, no le pertenece propiamente. Se encuentra en Santo Tomás: «es falso decir que Dios no puede hacer por sí mismo lo que es hecho por alguna causa creada a [...] de ahí que también pueda actuar fuera de este orden instituido [por él], por ejemplo produciendo los efectos de las causas segundas sin éstas»; en la *Ordinatio* de Duns Escoto: «todo lo que puede la causa eficiente primera con la causa segunda, lo

tamen moderatur actionem suam ne auferat a causa secunda suam activitatem». Charles Sécretan, en su *Philosophie de la liberté*, adopta exactamente la misma posición que Ockham (SECRÉTAN, [1872]: lección 1, 24).

[2] Cf. lo que dice Ockham de las criaturas que son *«derelictae sibi ipsis»,* al punto de merecer voluntariamente su salvación *«ex puris naturalibus»* (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 41, q. un., IV, 606). Calvino rechazará este (semi)pelagianismo que «parte entre la gracia de Dios y la voluntad, y la carrera del hombre» (CALVINO, 1961: t. III, 87). Lejos de volver a una doctrina de la causalidad subordinada de causas totales para responder a la posición de sus predecesores, obedece a la estructura misma de su pensamiento, invirtiéndola: Dios es causa total en tanto que priva a la criatura de su causalidad propia. En estas condiciones, es inútil proclamarse seguidor de San Agustín. Para lo propio de la causalidad libre de Dios, cf., por ejemplo, OCKHAM, 1967: 2 S, q. 3-4, V, 63, y el texto citado en nota 1.

puede por sí inmediatamente» [3]; y en Ockham: «todo lo que Dios produce por la mediación de las causas segundas, puede producirlo y conservarlo inmediatamente sin ellas» [4].

Ahora bien, en la interpretación que ofrece Ockham, tras Duns Escoto, es esta proposición, teológica en tanto que no demostrable por la razón natural [5], la que permite determinar si lo que Dios une de hecho, *de potentia ordinata*, puede ser o no separado *de potentia absoluta*, como por ejemplo la materia con la forma, la intelección con el objeto que es aparentemente su causa natural, y la volición con el bien al que tiende y que es aparentemente su causa final. Es ésta la que permite concluir, si es cierto que la argumentación *de potentia absoluta* es un método crítico de definición de esencias [6], que el acto intelectual o voluntario es esencialmente independiente de su objeto, incluso si está ligado a él en su ejercicio de hecho, que el acto del intelecto no está especificado por su objeto, que la voluntad es esencialmente indiferente a todo fin que podría presentársele, que es esencialmente no finalizada, «infinita» en este sentido, libre y absoluta, capaz incluso de merecer su salvación eterna *ex puris naturalibus*.

Ockham se sirve, para hacer comprender el estatuto absoluto de las potencias del alma humana, de descripciones paradójicas que han tenido largo predicamento en la tradición filosófica occidental; la independencia del intelecto con respecto a toda causalidad objetiva está ejemplificada por la noción de la *notitia intuitiva* de una cosa que no existe, y la no-finalización de la voluntad absoluta en sí misma por la noción del odio meritorio a Dios y al prójimo. Es más, la autonomía absoluta de las potencias del alma con respecto a su objeto aparentemente natural se desarrolla en la separación posible en el alma de actos que su naturaleza parecería deber unir o, por el contrario, en la coexistencia posible de ciertos actos con otros, o con *habitus*, aparentemente incompatibles con ellos. Es así, por ejemplo, que la *notitia abstractiva* puede ser sin *notitia intuitiva,* la fruición sin delectación, la visión beatífica sin fruición, que el amor a Dios puede coexistir con el odio al prójimo, el pecado actual con la caridad, y el odio a

---

[3] AQUINO, 1951: 1, q. 105, a. 2 y 6; ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 42, q. un., núm. 14, VI, 346.

[4] OCKHAM, 1967: *Quodl.*, 6, q. 6, IX, 604; cf. q. 1, ibíd.: 587; ibíd.: 2 S, q. 3-4, V, 69.

[5] ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 42, q. un., núms. 11-14, VI, 344-346.

[6] Según una destacable intuición de Paul VIGNAUX, 1948: 23. Cf. estudio quinto (nota 34).

Dios en el infierno con la visión de Dios, lo que implica la posibilidad del mérito sin la gracia, de la justificación sin sacramentos, y de la salvación sin la Iglesia [7].

Todos estos temas, de una importancia inmensa en la historia occidental, se derivan de una noción de la causalidad de la cual Duns Escoto y Ockham, así como todos los modernos que les siguen, hacen un uso espontáneo y constante, sin dudar nunca de que sea estrictamente aristotélica: la noción de causalidad concurrente de causas parciales, que sustituye sin saberlo a la noción aristotélica de una causalidad recíproca, o al menos subordinada, de causas totales. ¡Sorprendente situación, la de una revolución doctrinal que se ignora, y que, sin embargo, implica a todas aquellas que determinan el curso y la estructura del pensamiento moderno! En esta perspectiva, es patente que la noción de causalidad pierde su carácter analógico, puesto que Dios y la criatura concurren parcialmente a su efecto común como lo hace cualquier pareja de causas eficientes creadas, y que, según la «famosa proposición de los teólogos» como Ockham la comprende, la relación de la causalidad divina primera y de la causalidad creada segunda se lleva a cabo de tal manera que:

— *de potentia ordinata,* la causa primera se ejerce con la causa segunda, como una causa parcial, principal, más importante que la causa segunda en su ejercicio eficaz; no se subordina sin embargo a la causa segunda como a su instrumento, pues no actúa tanto por mediación de la causa segunda como con ella; en este sentido no es causa mediata, sino inmediata, del mismo modo que correlativamente la causa segunda es una causa parcial e inmediata que concurre necesariamente con ella, su causalidad parcial garantiza su no instrumentalidad, es decir, su inmediatez y su autonomía; tal ejercicio de la causa primera es ciertamente consecuencia de una limitación *de facto* de la omnipotencia divina por sí misma, como se ha dicho [8];

— *de potentia absoluta,* la causa primera puede ejercerse sola sin la causa segunda al sustituir totalmente al ejercicio de ésta, en la medida en que contiene, o comprende, su causalidad, y por este hecho, puede ser *de potentia absoluta* causa total de todo de lo que es, de hecho, causa parcial [9].

---

[7] Cf. MURALT, 1983.

[8] OCKHAM, 1967: 2 S, q. 3-4, V, 63, 72, 423. Cf. referencias en nota 4 y en OCKHAM, 1967: 1 S, prol., q. 1, I, 35.

[9] Ibíd.: 2 S, q. 3-4, V, 63, 50; ibíd.: q. 15, ibíd.: 350; ibíd.: *Quaest. variae*, q. 7, a. 4, VIII, 394.

II. LA NOCIÓN DE CAUSA TOTAL

La formulación por Santo Tomás de la «famosa proposición de los teólogos», aunque muy parecida *sicut verba sonant* a la de Ockham, se basa en una doctrina muy distinta. Implica ciertamente que la causa divina puede actuar «sin las causas segundas», haciendo por sí misma lo que es hecho por una causa creada. Este es, en particular, el caso del milagro, del cual no se puede tratar aquí, y del cual no se debe decir lisa y llanamente que suprime todo ejercicio de la causa segunda. Pero no implica una causalidad divina parcial que produciría el efecto de la causa segunda concurrente con la causalidad parcial de la causa segunda, al igual que no corre el riesgo de reducir la causalidad de la causa creada a una simple causalidad instrumental, como parecen temer Escoto, Ockham y después, finalmente, Suárez. Santo Tomás considera ciertamente que la causa segunda es movida por la causa primera, y que mueve ella misma, siendo movida por ésta. Así pues, comparte de hecho una de las condiciones de la causa instrumental, la cual no puede actuar más que *in virtute agentis principalis*, pues «siempre el agente segundo actúa en virtud del agente primero», y «todo actúa así en virtud de Dios mismo» [10]. Pero la causa segunda no es, sin embargo, instrumental; es, por el contrario, causa principal [11], y, a pesar de estar subordinada a la causa primera, causa total de su efecto, del cual la causa primera es causa total también, en su orden y según su modo eminente propio, pues «una acción no procede de dos agentes del mismo orden, pero nada impide que una acción idéntica proceda de un agente primero y de un agente segundo» [12]. Y el efecto de esta subordinación de una

[10] AQUINO, 1951: 1, q. 105, a. 5. En este sentido, «*natura est quoddam instrumentum Dei moventis*» (ibíd.: 1-2, q. 6, a. 1, ad 3).

[11] Cf. la presentación de la causa principal y de la causa instrumental, ibíd.: 3, q. 62, a. 1.

[12] Ibíd.: 1, q. 105, a. 5, ad 2; cf. AQUINO, 1961: *Contra Gent.*, 3, cap. 70, núm. 2464. La causa primera divina y la causa segunda creada son *alterius ordinis*, o *alterius rationis*; en efecto, la causa primera divina no es unívoca a la causa segunda. Si lo fueran, comunicarían su ser como tal (cf. lo que se dice *infra* sobre la participación en una metafísica del ser y una metafísica del uno). No es, sin embargo, equívoca, pues en este caso no produciría una criatura semejante participativamente a ella. Puede ser dicha un agente analógico, al cual se reduce todo agente unívoco, como en la predicación todos los predicados unívocos se reducen a un primero no unívoco, sino analógico, el *ens* (AQUINO, 1951: 1, q. 13, a. 5, ad 1). Cf. AQUINO, 1961: *Contra Gent.*, 2, cap. 21, núm. 973, donde Tomás habla del agente unívoco como de un *quasi agens instrumentale* con respecto al agente primero no unívoco. Este *quasi* es el signo de la ana-

causa total segunda a la causa total primera es una realidad una, donde no es posible distinguir lo que procede de la causalidad de una, y lo que procede de la causalidad de la otra [13].

Parece que ningún texto de Santo Tomás cita expresamente los términos de causa total o parcial. Es cierto, sin embargo, que plantea la subordinación de la causa segunda a la causa primera; Santo Tomás atribuye a cada una de ellas una causalidad total con respecto al mismo efecto creado. Si no dice que la causalidad divina y la causalidad creada son totales con respecto a su efecto idéntico, dice al menos que este efecto entero *(totus)* depende de una y de otra no parcialmente: «el mismo efecto no se atribuye a la causa natural y a la virtud divina como si fuera producido *(fiat)* parcialmente por Dios y parcialmente por el agente natural, sino como si fuera producido enteramente *(totus)* por uno y otro» [14]. Pues hay que comprender que Dios no tiene ninguna necesidad de añadir el concurso de una causalidad creada para colmar la falta de su propia potencia, incluso para explicar la imperfección del efecto de la potencia divina, como lo entiende Escoto [15], sino que otorga a la criatura el participar de la causalidad divina comunicándole «la dignidad de la causalidad», en razón de «la abundancia de su bondad» [16].

logía. Es necesario subrayar aquí que esta alteridad de *ratio* se verifica igualmente de la causalidad tal como se distingue en material, formal, eficiente, final y ejemplar, lo que explica que estas causalidades específicas puedan ser recíprocas y totales. De donde se sigue que la concepción escotista y ockhamista de la causalidad concurrente de causas parciales, 1) reduce toda causalidad a la causalidad eficiente, lo que es claro en Ockham; 2) reduce la causalidad del agente primero a la de un agente unívoco, lo cual precisa del abandono de la noción de participación de la criatura al creador, abandono manifiesto igualmente en Ockham. Cf. MURALT, 1990b y 1991.

[13] Tomás lo dice a propósito de la gracia y de la libertad en la predestinación, y lo extiende de una manera general a toda subordinación de una causa segunda a una causa primera (AQUINO, 1951: 1, q. 23, a. 5).

[14] AQUINO, 1961: *Contra Gent.*, III, cap. 70, núm. 2466. La referencia que sigue al instrumento no es más que una analogía, evidentemente, puesto que el instrumento no puede ser dicho causa total del efecto de la causa principal. Es lamentable que una obra tan fundamental como la de Reinhold SEEBERG, 1922: III, 403, no haga la distinción, atribuyendo así a Tomás un agustinismo fuera de lugar.

[15] Siendo perfecta la causa divina, la imperfección de su efecto exige el concurso de una causa segunda imperfecta, *quasi propter imperfectionem addendam*. Tal es la proposición que Duns Escoto atribuye a los «filósofos» que piensan que Dios ejerce una causalidad de naturaleza (ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 42, q. un., núm. 10, VI, 344). La noción de una causalidad divina que aliena libremente su omnipotencia evita una conclusión tal (OCKHAM, 1967: 2 S, q. 3-4, V, 63 y 72).

[16] AQUINO, 1967: 1, q. 22, a. 3; AQUINO, 1961: *Contra Gent.*, III, cap. 70, núm. 2465 b.

Incluso si añade que el gobierno divino lleva a cabo las causas segundas como medios de su providencia, no pretende hacer de la causa segunda un simple instrumento. La dignidad de la causalidad es comunicada plenamente a la causa creada, y la causalidad total que ésta ejerce es una causalidad propia, en tanto que participada de la causalidad divina. El destino de una causa parcial, al contrario, no basta para producir sola su efecto y requiere el concurso de otra causa parcial para paliar su indigencia: la causalidad parcial es aquí autónoma en la medida en que no participa de la causalidad de la causa parcial con la cual concurre, ni actúa en virtud de ésta. El pelagianismo contra el cual lucharon los reformadores no fundará de otra manera la libertad humana de cara a la gracia.

La tradición tomista se verá así en la obligación de explicitar la noción de la causalidad defendiendo contra el pensamiento franciscano el sentido tomista de la distinción entre causa total y causa parcial. Se ve en Capreolo, quien para mostrar por ejemplo que Dios puede ser causa del pecado considerado en su entidad positiva, cita a Gregorio de Rímini introduciendo una noción de causa total que declara perfectamente aceptable para él [17]; se ve mejor todavía en Juan de Santo Tomás, quien vincula explícitamente el tema de la causalidad total de causas segundas subordinadas a la causa primera y el tema de la participación de la causalidad creada en la perfección increada de la causalidad divina [18].

III. EL ORDEN DE LAS CAUSALIDADES EN LA MOCIÓN DIVINA DE LA CRIATURA

Es, pues, una noción de causalidad total la que sustenta en Santo Tomás la doctrina de la moción divina de las criaturas. Ahora bien, la causalidad divina se ejerce con respecto a la criatura según uno de los órdenes que Santo Tomás distingue en la inteligibilidad de lo que es en tanto que es: el orden propio del acto y del ejercicio, distinto del orden propio de la quididad, de la definición y de la sustancia. Según este orden de inteligibilidad que es el del ejercicio de la causalidad *in causando*, el fin finaliza al agente al imprimir eficazmente la forma en la materia. En este sentido, *in causando,* el bien y el fin son primeros, y

[17] CAPREOLO, 1967: 2 S, dist. 37, q. 1, a. 3, párr. 1, ad 3um, IV, 431 a-b.

[18] SANTO TOMÁS: II, *Phil. nat.*, I, q. 25, a. 1, 490 b-491 a.

mueven al eficiente; en segundo lugar está el eficiente que mueve la materia a la forma, y la potencia al acto; en último lugar está la forma que, bajo el efecto del agente, especifica la materia [19].

Es este el orden de ejercicio que sigue el análisis tomista de la moción de la criatura, y particularmente de la criatura humana [20]. Dios, en efecto, ejerce su causalidad con respecto a la voluntad creada, como lo hace con respecto a todas las cosas, según el fin y según la eficiencia [21], y cada uno de estos dos modos de la causalidad divina se ejerce totalmente, sin perjuicio para la causalidad propia de la criatura, en la medida en que son, como ésta, formalmente específicas *(alterius rationis)*. Primeramente, Dios, en tanto que bien universal, es totalmente fin de la operación humana sin mermar la causalidad eficiente propia del sujeto humano operante, pues es necesario que toda operación tenga una causa eficiente que la produzca totalmente en su orden en tanto que efecto eficaz, y una causa final que la finalice totalmente en tanto que efecto final; y la especificidad de estas dos razones causales no merma en nada la autonomía de una en relación con la otra: el sujeto eficiente que produce la operación en vista de un fin, es finalizado, «causado según el fin», ciertamente, pero es él quien produce su acto por su eficiencia propia [22].

---

[19] AQUINO, 1951: 1, q. 5, a. 4.

[20] Ibíd.: 1, q. 105, a. 5. Es significativo que Aquino siga en el *De potentia* el orden inverso, aparentemente más «lógico», que distingue en primer lugar la forma y después la eficiencia, dejando a un lado el fin (q. 3, a. 7). Ahora bien, puesto que se trata del orden del ejercicio *in causando*, esta manera de hacer es material, y la *Summa*, como de costumbre, es más formal.

[21] Y según la ejemplaridad, lo que explica, sin recurrir a la noción de causalidad parcial, que la criatura pueda ser menos perfecta que la causa primera.

[22] Ésta es la doctrina del acto voluntario y libre del alma, que muestra la reciprocidad de la causalidad eficiente del sujeto voluntario y de la causalidad final del objeto querido, cf. AQUINO, 1951: 1, q. 82, a. 1 y 2; 1-2, q. 8; q. 9, a. 1; q. 10, a. 1. Esta reciprocidad es negada por Ockham en su principio, puesto que el mismo Dios no es propiamente hablando causa final primera del primer amor que la voluntad humana le da, sino causa eficiente total del *amari* de sí mismo en la voluntad creada, con exclusión de toda eficiencia propia de la voluntad, y es este *amari* la causa parcial concurrente con todo amor segundo que la voluntad puede elegir (OCKHAM, 1967: *Quaest. variae*, q. 4, VIII, 98 ss.). Éste es el *analogon* ockhamista de la moción previniente tomista. Contrariamente a ARISTÓTELES en *De gen. et corr.*, 1, 7, 324 b 14, Ockham sostiene que la causa final es metafóricamente final y realmente eficiente. Esta difícil problemática excede del marco del presente estudio. Bastará con hacer notar que, incluso Descartes, sigue exactamente la misma estructura de pensamiento en su doctrina del *esse objectivum* de la idea de infinito creada por Dios en el alma: Dios no es causa formal de ésta, evidentemente, sino que es causa eficiente total del *cognosci* del infinito

En segundo lugar, Dios es totalmente eficiente de la operación humana, y su eficiencia de causa agente primera no merma la de la causa agente segunda, pues, como se ha dicho, si una misma acción no puede proceder de dos agentes del mismo orden, puede perfectamente proceder de dos agentes, uno de los cuales sería el primero, y el otro segundo. La causa primera y la causa segunda ejercen totalmente, pues, su eficiencia propia en un orden tal que la segunda actúa en virtud de la primera, y la primera es en este sentido causa de la acción de la segunda: en efecto, «siempre el agente segundo actúa en virtud del agente primero, pues el agente primero mueve al agente segundo a actuar, y así todas las cosas actúan en virtud de Dios mismo; éste es, por consiguiente, causa de las acciones de todos los agentes» [23]. Moviendo así eficazmente las cosas creadas a actuar según una moción previniente, Dios permite a las causas segundas participar formalmente de su causalidad eficiente, puesto que actúan en virtud de la causa primera *(in virtute primi)*, y actuar ellas mismas bajo esta moción por la espontaneidad de su propia potencia así actuada en acto primero. Santo Tomás lo dice lapidariamente a propósito de la voluntad: la voluntad es movida a querer por la moción divina, aunque es, sin embargo, ella la que quiere [24].

Además, Santo Tomás precisa en tercer lugar que la causa primera da a la causa segunda el principio próximo, suficiente, propio y total, de su operación [25], a saber, la potencia o virtud natural de actuar, el intelecto o la voluntad. Y es por esta potencia o virtud por la que la cau-

---

en el alma, con exclusión de toda causalidad eficiente propia del entendimiento humano. Descartes se separa de Ockham solamente en que el *cognosci* del infinito en el entendimiento está dotado de un estatuto de *esse objectivum* autónomo. Mientras que el *amari* de Dios en la voluntad humana es para Ockham el acto psíquico de amor de Dios en tanto que recibido pasivamente por la voluntad. Ockham no hace más que repetir aquí bajo una forma nueva y poco conocida su oposición a toda especie de *esse objectivum*, rechazando la doctrina del *esse volitum*, como *esse objective in voluntate*, que Duns Escoto esboza a propósito de la voluntad divina (ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 45, q. un., VI, 372-375, p. ej.).

[23] AQUINO, 1951: 1, q. 105, a. 5.

[24] *«Ipsa est quae vult, ab alio tamen mota»* (ibíd.: 1.2, q. 9, a. 4, ad 2). Este *aliud* es la causa primera, como principio extrínseco primero (ibid.: a. 6). Cf. ibíd.: 1, q. 105, a. 4, ad 2: *«moveri voluntate est moveri ex se, idest a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco; et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio»*.

[25] Principio llamado suficiente, pues «la virtud activa y pasiva de la cosa natural basta para que pueda actuar en su orden» (AQUINO, 1931: *De potentia dei*, q. 3, a. 7, ad 1).

sa segunda participa formalmente de la esencia divina, del mismo modo que, exigiendo necesariamente para operar ella misma la moción previniente de la causa primera, participa por tanto según la eficiencia de la causalidad divina. Creando así y conservando las potencias naturales de las criaturas, la causa primera encuentra otra manera de ser causa de sus acciones.

IV. LA MOCIÓN PREVINIENTE DE DIOS RESPECTO DE LA CRIATURA

Como la metafísica escotista y ockhamista se opone a Santo Tomás en la cuestión de la finalidad divina y de la subordinación de la causa segunda a la causa primera (particularmente en la moción previniente divina y en el carácter instrumental de la causa segunda), conviene precisar bien los dos primeros aspectos que acaban de ser expuestos y sus relaciones.

Dios opera en toda operación de todo sujeto creado finalizando su acto: «es así causa de toda operación en tanto que fin» [26]. El efecto propio de esta finalización divina es que la potencia creada es movida eficazmente a actuar por el mismo Dios, quien, como causa eficiente primera, causa, previniéndola [27] en lo más íntimo de sí misma, el primer movimiento del acto que elucida en su orden por su virtud propia. Es esta moción de la potencia creada a su acto la que define para Santo Tomás la moción previniente divina con respecto a la criatura, llamada más tarde *praemotio physica* o *concursus praevius*. Verifica en el sentido más formal el principio medieval *causa causae causa causati*, pues no implica solamente la creación de potencias o virtudes de la causa segunda, sino la actuación de éstas por la misma causalidad divina, la causa primera que causa, en efecto, la causalidad en acto primero de la causa segunda [28]. Del mismo modo, no implica solamente que, en el ejercicio de su causalidad final, Dios mueva la voluntad humana como objeto y como fin: pone de manifiesto que la inclina, como causa eficiente primera, a su acto interior: «sólo Dios es el bien universal.

[26] AQUINO, 1951: 1, q. 105, a. 5.

[27] La noción de previniencia aparece en ibíd.: 1-2, q. 6, a. 1, ad 2.

[28] Este principio se aplica según la analogía también en el caso de la subordinación de la causa segunda a la causa primera, como en el caso de las cinco causalidades específicas, cf. nota 12.

De ahí que solo él colme la voluntad y la mueva de manera suficiente en tanto que objeto [...]. Inclinar al bien universal pertenece a [Dios como] primer motor, al cual se proporciona el fin último [...]. Por consiguiente, es propio de Dios mover la voluntad de estas dos maneras, pero sobre todo *(maxime)* [moverla] de la segunda manera, inclinándola interiormente» [29].

Así pues, es en el primer movimiento de la voluntad, finalizado por el bien universal (en el paso de la potencia voluntaria a su acto) donde se ejerce esta moción particular de la eficacia divina: «en el primer movimiento de su potencia, la voluntad procede por la moción *(instinctus)* de una [causa] exterior moviente [primera]» [30]. La causalidad divina aplica (dice Santo Tomás, y toda la tradición tomista recogerá este término), la potencia, la virtud, o la forma del sujeto a su operación [31], y así pone de manifiesto el carácter providencial de su acción, puesto que la moción previniente de la cual se trata aquí es el efecto de la finalización de toda acción creada por Dios como causa objetiva final: «en cualquier perfección en que se plantee una naturaleza corporal o espiritual, no puede proceder a su acto si no es movida por Dios, según la razón de providencia, y no según una necesidad de naturaleza» [32]. Lo que es suficiente para excluir toda necesidad en el ejercicio de la causa primera divina, por oposición a lo que pretende la interpretación ordinaria [33].

Es en esta perpectiva donde hay que comprender la analogía que Santo Tomás establece entre la moción de la causa segunda por la causa primera y la moción del instrumento por la causa principal, y de la cual Ockham y Escoto decían que es inadmisible, porque reduce la causa segunda a no ser más que una causa instrumental. Moviendo la causa segunda a actuar, la causa primera ejerce una causalidad real, cuyo efecto en la causa segunda es real, en ningún caso moral ni metafórico, como sería la causalidad ejercida por una persuasión o una orden: de ahí su nombre de *praemotio physica* [34]. Este efecto se despliega

---

[29] Ibíd.: 1, q. 105, a. 4.

[30] Ibíd.: 1-2, q. 9, a. 4. Esta moción previniente no se produce solamente en el primer momento cronológicamente hablando de la actuación de la potencia natural, sino en la raíz de todo movimiento del alma.

[31] Ibíd.: 1, q. 105, a. 5; AQUINO, 1961: *Contra Gent.*, III, cap. 67, núm. 2418; *De pot.*, q. 3, a. 7; CAYETANO:, [1882]: In 1-2, q. 109, a. 2; SANTO TOMÁS, 1948: II, *Phil. nat.*, I, q. 25, a. 2, 494 a, 501 b, etc.

[32] AQUINO, 1951: 1-2, q. 109, a. 1. Cf. texto citado nota 29.

[33] Bien representada por SEEBERG, 1922: 402.

[34] Cf. en particular SANTO TOMÁS, 1948: *op. cit.*, nota 31.

en la causa segunda como un movimiento cuyo ser es incompleto, por oposición al ser completo de una potencia natural que actuase como agente por sí [35]. Santo Tomás lo llama *intentio transiens* o *fluens* o también *influentia* o *impressio* o *passio,* o incluso *forma*, y entiende por estos términos los analogados primeros para nosotros de la moción de la causa segunda por la causa primera, tales como la presencia activa de los colores en el aire (en el caso del *medium* de la visión), del alma en la semilla, y de una manera general, de la causa principal en el instrumento. Esta presencia es la de una entidad que no tiene un ser determinado ni firme por sí mismo, sino que es moviente y «pasajero» como un influjo. Aristóteles lo describía por el adverbio πός en una fórmula del *De generatione animalium*: «en el instrumento (όργανον) es, de alguna manera, πός, el movimiento del arte», y Santo Tomás recoge esta expresión: «la virtud natural que está en las cosas naturales por su creación *(institutio),* está en ellas como alguna forma que tiene un ser determinado y firme en su *naturaleza (esse ratum et firmum in natura).* Pero lo que por Dios se produce en la cosa natural, con el fin de que actúe actualmente, es como una intención solamente, que tiene un ser incompleto, según el modo de ser que tienen los colores en el aire, y la virtud del arte en el instrumento» [36].

Ahora bien, es cierto que el instrumento, que actúa por y en virtud del agente principal, es finalizado por él. Mientras que el agente principal produce un efecto que está asimilado al agente principal, la causa instrumental produce un efecto que está asimilado, no a la causa instrumental, sino al agente principal; el instrumento ejerce una causalidad eficiente totalmente finalizada por la del agente principal [37]. Pero esta finalización no tiene nada de providencia. No es posible decir que la causa principal ejerce una providencia cualquiera con respecto al instrumento: ordena la causa instrumental a su fin, ciertamente, pero este fin no es el de la causa instrumental misma, es la de la causa prin-

[35] Tomás lo dice a propósito de la causalidad de los sacramentos (AQUINO, 1931: *De veritate*, q. 27, a. 4 ad 4) y cita a ARISTÓTELES: *Física*, 3, 2, 202 b 31: «el movimiento es algún acto, pero imperfecto». Cf. *supra,* nota 113.

[36] ARISTÓTELES: *De la generación de los animales*, 1, 22, 730 b 22-23. AQUINO, 1931: *De potentia dei*, q. 3, a. 7, ad 7. El πός del *De la generación* remite al πός del *Acerca del alma*: «el alma es de una cierta manera (πός) todas las cosas» (3, 8, 431 b 21). De hecho, para el aristotelismo medieval, la *species* inteligible será también una *intentio*, análoga a la de la causalidad de la causa principal en el instrumento, siendo *quiescens*, pero no *transiens*.

[37] AQUINO, 1951: 3, q. 62, a. 1.

cipal. No se podría decir, por consiguiente, de la causalidad de la causa principal con respecto de la causa instrumental lo que Santo Tomás dice de la causa primera divina con respecto a su criatura; a saber, que ella ama su instrumento como Dios ama su criatura en él queriendo su bien [38]. Al contrario del instrumento, la criatura es amada por sí misma, e, incluso si —sería preferible decir: en tanto que participa de la esencia divina, porque participa de la eficiencia divina—, goza por sí misma de una autonomía en el ser y en la eficiencia que le vale ser amada por sí misma y producir un acto propio. No podría, pues, desempeñar el papel de un simple instrumento de la causa primera divina y de su providencia, pues el instrumento no es amado por sí mismo, y su participación en la causalidad de la causa principal es tal que le priva de toda eficiencia propia.

Es necesaria, para hablar con todo rigor, la estructura de una metafísica de lo que es en tanto que es, según la cual la participación en el ser divino funda y causa la subsistencia autónoma de la criatura en su ser [39], como la participación en la causalidad divina funda y causa la eficiencia autónoma —no instrumental— de la potencia creada. Una metafísica del uno reduce el orden de la causa segunda a la causa primera, a la subordinación del instrumento a la causa principal; concibe la participación como la comunicación del ser divino como tal y el orden de las causalidades como el ejercicio de una sola eficiencia universal cuyos agentes segundos son, si no la simple ocasión, al menos puros instrumentos obligados. Ciertamente, no hay metafísica del uno tan formal, pero en todas las formas históricas que ha conocido el pensamiento, se muestra una tendencia hacia tales posiciones, cualesquiera que sean las mejoras que pueden darse de hecho, como por ejemplo la doctrina de la causalidad concurrente de una causa primera increada y de una causa segunda creada, que en Duns Escoto permite dar cuenta de la imperfección del efecto creado [40].

---

[38] *«Amare nihil aliud est quam velle bonum alicui»* (ibíd.: 1, q. 20, a. 2).

[39] La fórmula siguiente resume admirablemente el pensamiento de Tomás sobre este punto. Descansa sobre el bien, pero se extiende analógicamente al ser, y a todas las perfecciones divinas y creadas: *«unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, et etiam multae bonitates»* (ibid.: 1, q. 6, a. 4).

[40] Cf. estudio sexto (326-327).

Tal es la moción previniente de Dios con respecto a su criatura, llamada también *praemotio physica* o *concursus praevius*. Sea lo que se haya dicho (y el debate ha sido largo y agitado, sobre todo en el último análisis entre partidarios de Santo Tomás y de Suárez) [41], constituye un aspecto central de la doctrina tomista de la subordinación de las causas, hasta el punto de que estructura formalmente las tres vías de la demostración de la existencia de Dios por la eficiencia, y no solamente una réplica tardía de la escolástica española (Báñez) a la negación por Escoto y Ockham (después por Suárez y Molina), de la moción eficaz por la cual la causa primera divina inclina interiormente la potencia del alma a su acto. Su noción es elaborada analógicamente a lo largo de toda la obra de Santo Tomás, incluso cuando todavía no tiene el nombre, un poco bárbaro, de premoción física, a partir de sus analogados primeros para nosotros, la causalidad de los colores en el aire, del alma en la semilla, de la causa principal en la causa instrumental, hasta sus realizaciones últimas en el dominio de la vida espiritual, como la causalidad de la gracia y de los sacramentos; causalidad que realiza la estructura metafísica propia de la subordinación de toda causa segunda a la causa primera. Se verifica, en efecto, en todo movimiento natural, en la moción de la materia a la forma [42], del alma natural intelectiva y voluntaria a su acto [43], del alma sobrenaturalmente agraciada a sus actos benéficos y meritorios [44]. Define así, «por hablar generalmente y según la analogía» [45], un ejercicio de la causalidad divina tal, que su omnipotencia «opera en nosotros el querer y el hacer», sin alienar de ninguna manera la autonomía de nuestra operación, sino fundándola y causándola interiormente. Es lo que decía ya el apóstol Pablo: «trabajad para vuestra salvación con temor y temblor, pues Dios es quien opera en vo-

[41] Suárez, al discutir las expresiones *causa secunda movet ut mota, applicatur ad agendum a prima, agit in virtute primae*, reconduce la analogía que Tomás establece entre la moción del instrumento por la causa principal y la moción de la causa segunda por la causa primera, a una simple metáfora. Lo que le lleva a sospechar que Tomás concibe la causa segunda como un instrumento puro y simple; sujeto, incluso si se trata de una causa libre, a la causalidad necesaria de la causa primera. Para evitar esta univocidad presumida, y preservar a la vez la autonomía de la causa segunda, rechaza la moción previniente tomista. Cf. SUÁREZ, 1965: 22, sct. II, nn. 35 ss. Cf. la presentación del problema en la perspectiva suareciana en DUMONT, 1936.

[42] AQUINO, 1951: 1, q. 105, a. 1.

[43] Ibíd.: 1, q. 105, a. 2 ss.; 1-2, q. 9 ss.

[44] Ibíd.: 1-2, q. 109-111.

[45] ARISTÓTELES: *Metafísica*, κ, 4, 1070 a 32. Los capítulos 4 y 5 del libro κ, así como el libro Z de la *Metafísica* de Aristóteles son los textos fundamentales que explicitan la analogía de proporcionalidad propia de las nociones no unívocas.

sotros el querer y el hacer» [46]. El *pues* es significativo: en ningún momento, la omnipotencia divina, ejerciéndose como causa primera total, merma la causalidad propia de la causa segunda; por el contrario, la causa y la funda participativamente. Y Santo Tomás puede responder al objetante que le aduce esta autoridad que omite citar la primera parte: que «Dios es la causa primera moviente de las causas naturales y voluntarias; y del mismo modo que, moviendo las causas naturales, no impide que sus actos sean naturales, moviendo las causas voluntarias, no impide que sus acciones sean voluntarias, sino más bien hace en ellas que [sus acciones sean voluntarias]. Opera, en efecto, en cada [cosa] según su propiedad» [47]. De ahí que la omnipotencia divina pueda ser dicha causa del acto humano libre, no sólo del acto humano en su entidad psíquica, sino también y sobre todo de su modo de libertad, pues «Dios es causa del acto del libre albedrío» [48]. Aquí debe pesar una vez más la opinión ya citada de Santo Tomás que describe la subordinación de la causa segunda a la causa primera en el caso de la voluntad: *ipsa est quae vult, ab alio tamen mota*, es decir, después de lo que acaba de decirse: *ipsa est quae vult quia ab alio mota.*

Puede comprobarse aquí la distancia que separa a la posición tomista de la de Ockham. La voluntad divina, según Ockham, estando limitada de hecho a no ejercerse según toda su potencia, «deja» a la criatura, la causa segunda, ejercerse *ex puris naturalibus*, es decir, «la abandona» a sus potencias naturales espontáneas. Ockham puede adherirse entonces a estas palabras de Duns Escoto a propósito de la voluntad: «nada más que la voluntad es causa total de la volición en la voluntad», pues la voluntad es la única causa eficaz de su volición, lo que no comporta la negación de toda subordinación de la causa voluntaria a la causa primera, sino solamente la negación de la moción previniente tomista, en razón de lo que es llamado comúnmente desde el siglo XIV la *influentia generalis Dei* [49].

Para comprender bien esta posición, hay que distinguir dos puntos de vista: el de la eficiencia precisamente considerada de la voluntad

---

[46] *Filípicas*, 2, 12-13. La intepretación por parte de F. Prat de este pasaje manifiesta una tendencia suareciana, y en último término escotista, en PRAT, 1961: II, p. 99. Cf. *Actas*, 17, 28.

[47] AQUINO, 1951: 1, q. 83, a. 1, ad 3; q. 105, a. 4, ad 1.

[48] AQUINO, 1931: *De malo*, q. 3, a. 2, ad 4.

[49] *«Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate»* (ESCOTO, [1891]: 2 S, dist. 25, q. un., núm. 22, XIII, 221).

creada, y el del orden esencial de la causa segunda a la causa primera. Bajo el primer punto de vista, la voluntad es la única causa eficaz total de la volición, lo que pone de manifiesto Duns Escoto con la expresión «en la voluntad», expresión en nada pleonástica, que subraya claramente la no-determinación por sí de la voluntad por el fin [50]; desde el segundo punto de vista, concurre como causa parcial con la eficiencia divina, considerada como causa parcial también. *De potentia absoluta* en efecto, Dios puede producir solo lo que de hecho produce como causa parcial que concurre con su criatura. *De potentia ordinata,* actúa con la criatura y produce, concurriendo con ella, un efecto tercero; estas dos causas resultan cada una autónomas, independientes entre sí, si no libres, en su acto mismo de causalidad. Esta influencia divina es universal, se verifica en toda operación de la causa creada, con independencia de que actúe según sus potencias naturales, o según una gracia de origen divina. Se define como la causalidad universal de Dios, que se ejerce *con* (no *sobre*) la criatura, produciendo, por una parte, las potencias suficientes de operación (natural o sobrenatural) de la criatura, concurriendo con ella por otra parte, para producir un efecto, llamado común en razón misma del concurso actual que preside su producción. Ciertamente, la causa creada no causa más que *in virtute causae superioris*, «esta virtud, sin embargo, o asistencia o influencia (da igual el nombre con que se la denomine), no es la impresión de alguna forma o de alguna [entidad] inherente en la causa inferior o superior, sino que es solamente el orden y la conjunción actual de tales causas activas, de donde, [estas causas] siendo así conjuntas, y estando presupuestadas sus actividades propias en esta conjunción, sigue el efecto común de una y de otra» [51]. Del mismo modo que la unión del intelecto y del objeto, y por extensión la unidad de la materia y de la forma, es una unidad de orden por sí de dos causas concurrentes no recíprocas parciales [52], y no una unidad por sí *simpliciter* de dos causas recíprocas totales, el concurso de la causa increada y de la causa creada es una unidad esencial de orden por sí de dos causas concurrentes parciales, de las cuales una es la «más principal» (y no la unidad por sí de la causalidad, es decir, del efecto, de dos causas subordinadas totales). ¿Cómo expresar más claramente la negación de la moción previniente de la eficacia divina, y la autonomía de las causas concurrentes en el ejercicio de su causalidad parcial?

---

[50] Cf. estudio cuarto, 279 ss.

[51] Escoto, [1891]: 2 S, dist. 3, p. 2, q. 1, núm. 281, VII, 531.

[52] Ibíd.: 1 S, dist. 3, p. 3, q. 2, núm. 503, III, 298.

En el caso de la justificación por la gracia, esta doctrina no puede abocar más que al pelagianismo, puesto que, habiendo producido Dios en el alma la gracia como *habitus* sobrenatural creado, y no dejando de ejercer su influencia general, la criatura produce su acto sobrenatural y meritorio de manera natural, según el esquema de la causalidad concebida como concurso de dos causas parciales autónomas. Es lo que expresa perfectamente Gabriel Biel a propósito del concurso de la fe adquirida (natural de suyo) y de la fe infusa (recibida graciosamente, pero que se ejerce como una causa natural sobre la cual no se ejercería la moción previniente divina): «el acto de fe infusa depende, tanto de la fe infusa como [de la fe] adquirida, [como ocurre] parecidamente [en todo acto dependiente] de la potencia y de la aprehensión del objeto, pues todas [las dos] con Dios integran una causa total, única del acto [de fe]» [53]. El acto de fe es, pues, causado por dos causas creadas: la fe adquirida y la fe infusa, de las cuales la primera puede ser puramente natural, y la segunda es creada en el alma por la gracia divina, concurrentes una y otra con la influencia general de Dios para producir su efecto común. Ockham utiliza también el término y la noción de *influentia generalis*, y en la misma amplitud de significación: «según la verdad, Dios es causa parcial concurrente inmediatamente con toda causa para producir todo efecto, y esto es sin duda *(forte)* concurrir según la influencia general» [54]. Este concurso supone el ejercicio de la potencia divina ordenada, es decir, la alienación omnipotente de la omnipotencia divina por sí misma, como se ha dicho, produciéndose todas las cosas en lo sucesivo *stante ordinatione divina quae nunc est* [55].

---

[53] BIEL, 1973: 3, dist. 23, q. 2, a. 1, III, 414.

[54] OCKHAM, 1967: *Quaestiones variae*, q. 5, VIII, 162-163. El *forte* indica que Ockham se sirve de un término usual, pero no le es propio. Cf. ibíd.: 2 S, q. 3-4, V, 70.

[55] Ibíd.: *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4, VIII, p. 393. Es la influencia general de Dios la que garantiza, *non facto miraculo*, que la evidencia natural nos asegure la verdad de las ciencias (Juan de Mirecourt, citado por MICHALSKI, 1969: 137). La misma idea en Nicolás de Autrecourt, *Lettre à Bernard* (IMBACH, 1984: 4). Ockham precisa en contra de Tomás que, en tanto que *auxilium divinum [non speciale]*, no es un efecto de la predestinación, que precede a toda gracia y permite la operación de las potencias creadas *ex puris naturalibus* (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 41, q. un., IV, 600-601). Gabriel Biel, quien recoge estas ideas en la misma perspectiva, la concibe como una *prima gratia generalis* que permite convertirse a Dios, aunque no meritoriamente, y disponerse a la gracia *de congruo* (Cf. OBERMAN, 1965: 132, cita de un sermón de Biel). De ahí que sea preferible hablar de semipelagianismo.

V. EL CONCURSO SIMULTÁNEO DE LAS CAUSAS SUBORDINADAS

Así surge la última consecuencia de las doctrinas tomistas de la producción divina de la potencia creada, y de la moción previniente de Dios con respecto a la operación creada. Moviendo la potencia creada al acto, la potencia divina mueve a la criatura a producir formalmente y por sí su acto propio, como toda causa propia, total y autónoma produce su acto. Este acto emana, pues, de la potencia creada como su acción, pero al mismo tiempo viene a ser el efecto inmediato de la acción divina. La acción divina y la potencia creada se ejercen aquí como causas totales, como consecuencia de los dos modos de la eficiencia divina mencionados hasta ahora, y, en su concurso simultáneo, que hay que distinguir evidentemente del concurso simultáneo de causas parciales como Escoto y Ockham lo conciben, el efecto de la primera y la acción de la segunda se identifican absolutamente, tanto más que el efecto de la primera es el *esse* de la acción de la segunda, como el efecto de la moción previniente divina es el movimiento de la potencia a su acto.

Esta última explicitación, fundada en la obra de Santo Tomás, es la de la tradición tomista, bien representada en este caso por Juan de Santo Tomás, cuyas fórmulas son particularmente asombrosas. Muestra que la acción de la criatura, en tanto que acción, es una cierta participación y un cierto efecto de la acción divina, y que no es contradictorio considerar en ella dos aspectos formales distintos, de los cuales uno es el ser acto de la potencia creada y el otro el ser efecto de la acción divina [56]. Por este hecho, el concurso simultáneo divino se distingue formalmente de la moción previniente, pues es requerido por la causa segunda, no desde el punto de vista de la causalidad misma de ésta, sino desde el punto de vista de su efecto que es su acción en tanto que ser *(ens)* [57]. Ahora bien, según Santo Tomás, este *ens* que es la acción de la causa segunda, este *esse* de la acción de la potencia creada, no puede ser más que una participación del *esse* divino [58], no puede ser por consiguiente más que un efecto inmediato de la causalidad divina. El *esse* es el efecto primero más común e íntimo en todas las cosas, y tal efec-

[56] SANTO TOMÁS, 1948: II, *Phil. nat.*, I, q. 25, a. 1, 489 b.

[57] Ibíd.: 2, 489 a.

[58] Tomás lo dice, por ejemplo, de la acción positiva del pecado, AQUINO, 1931: *De malo*, q. 3, a. 2; AQUINO, 1951: 1-2, q. 79, a. 2; cf. SANTO TOMÁS, 1948: II, *Phil. nat.*, I, q. 25, a. 1, 489 a.

to pertenece a Dios sólo según su virtud propia, la cual debe asistir a cada causa segunda en la producción de su efecto en tanto que este efecto *es*, como la causa principal asiste a la causa instrumental.

Es lo que dice Santo Tomás, incluso aunque esto parezca contradecir lo que se ha dicho más arriba del carácter no instrumental de la causa segunda en la moción previniente: «El *esse* mismo es el efecto primero más común e íntimo de todos los efectos, de ahí que tal efecto pertenezca a Dios solo según su virtud propia [...] Es así, por consiguiente, que Dios es causa de toda acción, en la medida en que todo agente es instrumento de la virtud divina operante» [59].

La potencia creada es causa inmediata de su acto o acción en tanto que es considerada como acción; incluso movida y aplicada por la moción previniente divina a su acto, es su causa propia y total. Pero la acción de la causa segunda considerada en su *esse*, en tanto que es un *ens*, no puede ser más que el efecto inmediato de la causalidad divina, pues el *esse* sobrepasa la virtud de toda causa segunda y requiere, para ser causado, la inmediata eficiencia de la causa primera. Desde el punto de vista de la producción de su *esse*, el agente segundo creado puede, pues, ser considerado como un instrumento de la causa primera sin que esta conclusión merme el carácter propio y no instrumental de la causalidad de la causa segunda en la moción previniente, pues la subordinación instrumental de la causa segunda a la causa primera asegura en este caso la identidad absoluta de su causalidad. El concurso simultáneo del cual se trata aquí no es el de dos causas principales y totales subordinadas, como en el caso de la premoción física, ni el de dos causas parciales concurrentes al mismo efecto, según la interpretación escotista y ockhamista. Se define como el ejercicio de una sola y misma causalidad real en la cual la acción de la causa primera y la acción de la causa segunda se identifican, del mismo modo que en toda utilización de un instrumento por una causa principal tampoco se ejerce en realidad más que una sola eficiencia: la de la causa primera idéntica a la de su instrumento. Y del mismo modo que la eficiencia de la causa principal reside, o se ejerce, en la causa instrumental, también la acción de la causa primera divina reside, o se ejerce, en la causa segunda, en la acción con la cual se identifica. Y esto en virtud del principio de física aristotélica: «el movimiento del moviente está en lo movido». Se trata evidentemente, no de la acción propiamente dicha de Dios, que, siendo

[59] AQUINO, 1931: *De potentia dei*, q. 3, a. 7; cf. AQUINO, 1951: 1, q. 45, a. 5.

inmanente según la noción analógica de toda operación, es idéntica a la voluntad y a la sustancia divina misma, y puede por lo tanto ser dicha formalmente causa de la acción de la causa segunda, sino de su acción «exterior» que no es otra que la acción propiamente dicha de la causa segunda, y que debe ser dicha por esta razón el efecto y la participación de la omnipotencia divina [60]. Evidentemente, esta doctrina se sustenta sobre las tesis tomistas fundamentales, según las cuales toda perfección atribuida a Dios se dice de él sustancialmente; y la creación no es un movimiento transitivo, nada «pasa» eficazmente de Dios a la criatura, puesto que el ser mismo de ésta es creado [61].

Se comprende entonces la amplitud de la significación que adquiere, después de esta explicitación del triple ejercicio de la causalidad divina con respecto a la criatura, la doctrina de las relaciones del acto libre de la voluntad humana con la causalidad divina. Cuando Santo Tomás escribe que «no es motivo de rechazo que Dios sea causa del acto del libre albedrío» [62], debe entenderse en el sentido del *concurso suficiente* de la causa primera que da a la causa segunda (en este caso la criatura humana) la potencia próxima, propia y total de su operación, en el sentido del *concurso previo* o *moción previniente* de la causa primera que mueve en acto primero la causa segunda a su operación, y, en fin, en el sentido del *concurso simultáneo* de la causa primera que produce inmediatamente en acto segundo el *esse* de la acción de la causa creada. Y lo que acaba de ser dicho del acto libre humano, vale, salvando las proporciones, no sólo de todo acto de una potencia natural, viviente o no, sino también de todo ejercicio, natural o sobrenatural, del alma humana.

Se muestra así por qué Santo Tomás no puede decir, como Ockham, que la causa primera sustituye a la causa segunda para producir *de potentia absoluta* como sola causa total, sin la causa segunda, lo que produce *de potentia ordinata* como causa parcial concurrente con ella; por qué no puede decir, como Ockham, que sólo la alienación de la omnipotencia divina por sí misma garantiza y funda la autonomía de la causalidad parcial de la causa creada. Pues, de manera general, *la causa primera divina causa la causalidad de la causa segunda creada, radicalmente* creándola y conservando en el ser, *suficientemente* dándole sus potencias o virtudes propias, *actualmente y eficazmente* moviéndola a su acto o a su efecto y causando el *esse* de éste, *final-*

[60] SANTO TOMÁS, 1948: II, *Phil. nat.*, 1, q. 25, a. 1, 489 b, 492 b, 493 a.
[61] Cf. AQUINO, 1951: 1, q. 13, a. 2 y q. 45, a. 3.
[62] Cf. nota 48.

mente terminando su acto. Y al igual que una criatura no deja de ejercer su ser en la autonomía de su subsistencia propia porque es creada, una causa segunda no deja de ejercer su eficiencia propia y autónoma porque su causalidad es causada por una causa primera. Es justo lo contrario de lo que Santo Tomás deja claramente entender. El hecho, en fin, de que la causa primera cause la causalidad de la causa segunda en su orden de eficiencia específica propia, es la aplicación eminente del principio mismo de la causalidad tal y como la comprende el aristotelismo. Materia y forma, forma y eficiencia, eficiencia y fin, son, por ejemplo, otras tantas causas totales y recíprocas entre sí; cada una causa la causalidad de la otra, fundando así la autonomía de su ejercicio en su orden y según su especificidad.

ESTUDIO OCTAVO

LAS CONSECUENCIAS DE LA DOCTRINA OCKHAMISTA DE LA OMNIPOTENCIA DIVINA. EL CONOCIMIENTO INTUITIVO DE UNA COSA QUE NO EXISTE

El texto de Ockham, traducido aquí por vez primera al francés, está sacado del *Prólogo* al *Comentario de las Sentencias*, q. 1, a. 1 (OT, I, pp. 5-44). La traducción sigue, sobre todo, el texto de la edición de Lyon, a veces más pertinente, citado L). Presenta un conjunto doctrinal de gran importancia para la comprensión del pensamiento occidental. Explicita, en materia de conocimiento humano, las consecuencias de la metafísica ockhamista de la omnipotencia divina, la cual, de hecho, se ejerce parcialmente como una causalidad concurrente con la, igualmente parcial, de la causa creada, aun cuando pueda ejercerse de suyo, sola y totalmente, en su amplitud ilimitada y producir una *notitia intuitiva rei non existentis*. Introduce además algunas de las tesis principales que no han dejado de animar la investigación filosófica ulterior.

Por una parte, en efecto, Ockham elabora una teoría del conocimiento especificado por sí, absoluto de su objeto, y deja entrever, en función de una teología de la omnipotencia divina de consecuencias a veces escabrosas, la posibilidad de un saber empírico a priori.

Por otra parte, al explicitar las consecuencias de su doctrina, desarrolla una forma de *cogito* cuya certidumbre es independiente de todo enraizamiento en la experiencia sensible.

La física nueva del *impetus*, primera forma de física mecánica y cuantitativa, no iba a tardar en sacar provecho de la crítica ockhamista y de sus desarrollos más o menos fieles. Y la propia filosofía descubrirá en la evidencia indudable del «yo pienso» ockhamista el paso eficaz al escepticismo que podía introducir la teología de la omnipotencia divina. Brevemente, la filosofía moderna disponía de dos perspectivas principales de su sistema: la idea de una física matemáticamente formalizable y la idea de una metafísica puramente racional.

Frente al empuje de este nuevo modo de pensamiento físico, el aristotelismo no supo reaccionar como sus principios se lo hubieran permitido. En lugar de ofrecer la teoría al tipo de inteligibilidad propia de la física cuantitativa, preferirá hacerlo, en el sentido de la estructura de pensamiento escotista, y recuperar así, como Suárez, los logros ockhamistas. Sus mejores representantes, es cierto, tenían bastante con combatir los principios filosóficos del *Venerabilis Inceptor* y sus múltiples consecuencias teológicas. La ciencia aprendió desde entonces a desarrollarse independientemente (si no en oposición) de la filosofía y a elaborar por sí misma, en cada uno de sus nuevos éxitos, sus fundamentos epistemológicos en la línea de su tipo propio de inteligibilidad. La filosofía misma se retira al análisis (estéril) del *cogito*, presta a situarse, en sus momentos de mala conciencia, a remolque de las ciencias (exactas, después «humanas»), a las que había condenado a que se desarrollasen sin ella. En una y otra perspectiva, el espíritu cambió la unidad por la univocidad.

I. EL *PRÓLOGO DE LAS SENTENCIAS* DE GUILLERMO DE OCKHAM *

[D] Digo que la *notitia* evidente es la *notitia* de algún complejo verdadero, *notitia* susceptible *(nata)* de ser suficientemente *(sufficienter)* causada mediata o inmediatamente a partir de *(ex)* la *notitia* de los términos incomplejos.

[N] Digo pues a la cuestión que no pretendo tratar de la *notitia* evidente científica, sino de la *notitia* evidente en general *(in communi)* [1].

Desde este punto de vista, procederé con respecto de la cuestión de la manera siguiente.

* Las llamadas a nota de este apartado remiten al *comentario* del apartado II.

En primer lugar, mostraré que nuestro intelecto, en función de su estado actual *(pro statu suo),* puede tener dos *notitias* incomplejas distintas específicamente con respecto al mismo objeto presentado *(praesentati)* bajo la misma razón *(ratione):* una puede ser llamada intuitiva, la otra abstractiva [2].

En segundo lugar, que es posible *tal notitia* doble respecto de Dios bajo la razón propia de la deidad.

En tercer lugar, que cada una es separable de la otra.

En cuatro lugar, concluiré de ahí que la *notitia abstractiva* de la deidad es posible al hombre *in via (viatori).*

En quinto lugar, responderé a la forma de la cuestión.

En sexto lugar, suscitaré algunas dudas y las resolveré.

[O] Para demostrar la primera conclusión, introduciré como preámbulo algunas distinciones y conclusiones, después probaré la conclusión pretendida principalmente.

He aquí, pues, la primera distinción [3]. Entre los actos del intelecto hay dos, de los cuales uno es aprehensivo, en relación con todo lo que puede terminar el acto de la potencia intelectiva, sea un complejo o un incomplejo, pues no aprehendemos solamente incomplejos, sino también proposiciones, demostraciones, necesarias o posibles, y de una manera universal todo lo que es considerado *(respiciuntur)* por la potencia intelectiva.

El otro puede ser llamado acto judicativo, por el cual el intelecto no solamente aprehende el objeto, sino también asiente a éste o lo rechaza *(dissentit).* Y este acto es solamente respecto de un complejo. Pues no damos nuestro asentimiento a nada, sino a lo que estimamos verdadero, y no denegamos nuestro asentimiento sino a lo que estimamos falso. Y es, pues, patente *(patent)* que con respecto de un complejo, puede darse un acto doble, a saber, un acto aprehensivo y judicativo.

Esto se prueba así: alguien puede aprehender una proposición y, sin embargo, no otorgar ni denegar su asentimiento, como es patente en las proposiciones neutras, por las cuales alguien no otorga ni deniega su asentimiento, pues no serían neutras para él. Asimismo, un profano *(laicus)* ignorante del latín puede entender muchas proposiciones en latín a las cuales no otorga ni deniega su asentimiento. Y es

cierto que el intelecto puede asentir a una proposición y rechazar otra [4]. Luego.

[P] He aquí la segunda distinción [5]. Del mismo modo que, con respecto de un complejo, hay dos actos; también con respecto de un complejo hay dos *habitus* correspondientes, a saber, uno que se inclina al acto aprehensivo, el otro al acto judicativo. Esta distinción es manifiesta, pues alguien, después de muchas aprehensiones de una proposición que es neutra, se siente más inclinado a aprehender y a cogitar esta proposición que antes. Hay pues un *habitus* que inclina al acto aprehensivo. Que haya un *habitus* que inclina al acto judicativo es patente por lo que dice el filósofo en la *Ética a Nicómaco,* VI, 3 y 6, donde plantea el *habitus* de ciencia y el *habitus* de inteligencia.

[Q] La primera conclusión de este preámbulo [6] es, pues, que el acto judicativo, respecto de un complejo, presupone un acto aprehensivo respecto del mismo. Esta conclusión se prueba, porque ningún *habitus* inclina al acto de otro *habitus* sino por el intermediario de su acto propio al cual inclina primeramente. Esto es patente por un ejemplo: el *habitus* del principio no inclina nunca al acto de ciencia *(sciendi)* respecto de una conclusión, sino por el intermediario de su acto propio [de inteligencia] del principio, al cual inclina. Pero el *habitus* aprehensivo inclina al acto judicativo. Luego primeramente inclina a su acto propio de aprehensión, y por consiguiente estos actos son simultáneos, y tal acto aprehensivo puede ser sin el acto judicativo, pero lo inverso no es cierto. [El acto aprehensivo] es, pues, anterior naturalmente, y así el otro lo presupone. La menor es evidente por la experiencia *(experientia)*. Pues planteamos que alguien primero piensa frecuentemente en una proposición neutra para sí, de suerte que está prontamente inclinado a pensar esta proposición neutra para sí y que, seguidamente, comienza a darle su asentimiento; se sentirá, tras este primer asentimiento, pronto para asentir a esta proposición y para pensar [de esta manera] en ella. Pero esta prontitud no la tendrá precisamente *(praecise)* por algún *habitus* salido de este único asentimiento, pues, si no hubiera pensado nunca en esta proposición antes, no estaría inclinado [a asentir] tan prontamente. Tendrá pues esta prontitud, al menos parcialmente, del *habitus* adquirido antes a partir de actos aprehensivos, en el momento en el cual el *habitus* aprehensivo inclina a su acto propio.

Contra esta conclusión se puede objetar, primeramente, que entonces habría en el mismo intelecto dos actos de inteligir simultáneos; en segundo lugar, que la menor de la razón principal es falsa, porque,

cuando algún *habitus* inclina al acto de otro *habitus*, el acto del primer *habitus* es la causa suficiente del acto del segundo. Un ejemplo lo muestra: porque, en efecto, el *habitus* del principio inclina al acto de la conclusión, se sigue que el acto [de inteligencia] del principio es la causa suficiente de la ciencia de la conclusión. Si así el *habitus* aprehensivo inclina al acto judicativo por el intermediario de su acto propio, el acto aprehensivo es la causa suficiente del acto judicativo, y así cualquiera que aprehendiese alguna proposición, al mismo tiempo le otorgaría o le denegaría su asentimiento, lo que es manifiestamente falso. La tercera objeción es que la prueba de esta menor no es válida. Pues, quien primero cogita *(cogitat)* frecuentemente una proposición neutra para sí y, seguidamente, le da su asentimiento, no es en virtud *(virtute)* del *habitus* primeramente adquirido a partir de actos aprehensivos que otorga su asentimiento a esta proposición, sino en virtud de aquella proposición por la cual asiente por primera vez a esta proposición [neutra], porque no hay [ahora] un principio de donde se seguiría esta proposición que no hubiera habido antes, ni autoridad ni razón alguna, a causa de la cual asiente ahora por vez primera. Así pues, el *habitus* primeramente adquirido no inclina al acto a asentir, pues si [quien asiente] no recordase las premisas o la autoridad a causa de la cual asiente ahora por vez primera, no estaría inclinado a asentir, sino solamente a pensar aprehensivamente en esta proposición.

[R] A la primera objeción, digo y concedo que en el mismo intelecto hay varios actos de inteligir simultáneos, y esto es cierto no solamente de los actos ordenados unos a los otros, como es evidente del acto aprehensivo y del acto judicativo, sino también de actos dispares, como será dicho más tarde.

Pruebo esta conclusión general: todo acto posterior naturalmente a un acto de amor es distinto realmente del acto anterior naturalmente a este mismo acto de amor. Pero Pedro puede amar a Sortes y saber *(scire)* que ama a Sortes. Este acto de saber terminado en el complejo «Pedro ama a Sortes» es naturalmente posterior a este acto de amar, porque el acto de amar puede ser sin él, mientras que lo inverso no es cierto. Luego el acto de amar es naturalmente anterior a este [acto de saber] y este acto de saber es simultáneo al acto de amar. Pero el acto de amar presupone la *notitia* incompleja de Sortes, o alguna otra, y es simultáneo a ésta. Luego estos tres actos son simultáneos, los dos [extremos] en el intelecto, el del medio en la voluntad. Por lo tanto, concedo que dos actos del intelecto pueden ser simultáneamente en el intelecto.

A la segunda objeción, niego la mayor: [el acto del primer *habitus*] no es causa suficiente, porque es causa parcial. Esto es patente, pues el *habitus* de una premisa, por mediación de su acto propio, inclina al acto de saber *(sciendi)* la conclusión. Y, sin embargo, este acto no es causa suficiente, sino que lo es con el acto de la otra premisa. Ninguno de los dos, sin embargo, basta por sí. Y generalmente basta con que [el acto del *habitus* primero] sea al menos causa mediata parcial. Esto es evidente del *habitus* por relación al término y del acto por relación a la conclusión.

A la tercera objeción, digo que quien tiene un *habitus* adquirido a partir de actos que preceden al asentimiento, asiente verdaderamente como consecuencia de un principio o de una autoridad en virtud de la cual ha asentido por vez primera, pero no totalmente, sino parcialmente. Pues, si considerase de la misma manera al principio y a la autoridad, y si no hubiese pensado primeramente en esta proposición, es manifiesto que no podría asentir a ésta tan fácilmente como [puede hacerlo] tras haber adquirido un *habitus* intenso a partir de los actos que preceden a [la judicación]. Luego el *habitus* hace algo.

[S] Por consiguiente, hay que saber que, para el intelecto, asentir a una conclusión en virtud de algo, puede ser entendido de dos maneras: que esta otra cosa sea la causa del asentimiento, y así en virtud de tal acto aprehensivo el intelecto asiente a tal conclusión, incluso inmediatamente, como el intelecto en virtud de Dios se dice que asiente a tal conclusión, porque Dios es la causa efectiva de un tal asentimiento. (Y en cierto modo [en este caso] también el intelecto es causa efectiva de este asentimiento); aunque el intelecto asintiese a una conclusión en virtud de otra cosa, que considera como aquello a lo que asiente todavía más incluso, y así no asiente en virtud de algún acto aprehensivo. Lo que no impide que el acto aprehensivo sea causa efectiva de este asentimiento.

[T] De lo que acaba de decirse se sigue la segunda conclusión [7]. Que todo acto judicativo presupone en la misma potencia la *notitia* incompleja de los términos, porque presupone un acto aprehensivo, y en tanto que el acto aprehensivo respecto de algún complejo presupone la *notitia* incompleja de los términos, según el Comentarista, III *De anima*, comentario 21, donde, distinguiendo dos acciones del intelecto, la formación y la fe, dice: «Las cosas en las cuales se encuentran lo verdadero y lo falso, es decir, los inteligidos *(intellecta)* en los cuales se encuentran la verdad y la falsedad, revisten cierta composición del in-

telecto material que intelige primeramente los singulares (L: simples)». Y seguidamente añade: «El intelecto en efecto intelige primeramente los singulares (L: simples), seguidamente los compone». A partir de esta autoridad, es patente que el intelecto no puede formar ni aprehender ninguna proposición si no ha inteligido antes los singulares (L: simples), es decir, los incomplejos. Asimismo, en el comentario 22, el Comentarista dice: «lo que hace que estos inteligidos simples sean uno por composición, después de que fueran múltiples, es el intelecto material. Éste en efecto considera los inteligidos simples, compone los semejantes y divide los diferentes. Es necesario, pues, que la virtud que aprehende los simples y los compuestos sea la misma».

[U] Tercera conclusión [8]. Que ningún acto de la parte sensitiva es la causa inmediata, próxima, ni parcial ni total, de ningún acto judicativo del intelecto mismo. Uno puede persuadirse de esta conclusión, pues la razón para que basten para algún acto judicativo los [inteligidos] que están en el intelecto como causas próximas e inmediatas, es la misma que para todo acto judicativo. Pero, para cierto acto judicativo, son suficientes como causas próximas los [inteligidos] que está en el intelecto, a saber, para la conclusión. Pues si está en el intelecto el acto de saber *(sciendi)* las premisas, inmediatamente es sabida la conclusión. Luego para todo acto judicativo bastan los [inteligidos] que están en el intelecto como causas próximas. Además, por el hecho de que las causas que están en el intelecto bastan, resulta inútil plantear otras [9].

[X] Probado esto, demuestro la primera conclusión como sigue [10]. Toda *notitia* incompleja de ciertos términos que puede ser la causa de la *notitia* evidente de una proposición compuesta por estos términos, es distinta específicamente *(secundum speciem)* de la *notitia* incompleja de estos mismos términos, que, de cualquier manera que se entienda, no puede ser la causa de una *notitia* evidente de la misma proposición. Esto es patente, pues las cosas que tienen la misma razón y son igualmente perfectas pueden en el mismo sujeto igualmente dispuesto tener un efecto de igual razón, según los *Tópicos*, VII, I, 151 b 36. Pero es cierto que el intelecto puede tener una *notitia* incompleja tanto de Sortes como de la blancura, en virtud de la cual no puede conocer con evidencia si Sortes es blanco o no, como lo muestra la experiencia. Además de esta *notitia* incompleja, el intelecto puede tener una *notitia intuitiva* [de estos mismos términos] en virtud de la cual puede conocer con evidencia que Sortes es blanco (si es blanco). Luego el intelecto puede tener dos *notitiae* incomplejas de estos términos, de las cuales

una puede ser causa de la *notitia* evidente de esta proposición contingente y la otra no, de cualquier manera que se entienda. Luego [estas dos *notitiae* incomplejas] son distintas específicamente.

Esto es confirmado por el Filósofo [11], *Primeros Analíticos,* II, 21, 67 a 39-b1, donde dice: «todo sensible que está fuera del alcance de nuestros sentidos *(extra sensum),* no es conocido por nosotros», y *Ética a Nicómaco,* VI, 3, 1139 b 21-22: «Ocurre de otra manera para los contingentes: en la medida en que se producen fuera de los sentidos, no sabemos si son o no son». Pero de estas autoridades resulta que del sensible puede haber, también en nuestro estado actual *(pro statu isto)* del cual habla el Filósofo, una *notitia* incompleja en virtud de la cual se puede saber con evidencia si es o no es, [es el caso del sensible percibido por los sentidos]. Y, sin embargo, es cierto que ocurre de otra manera para el sensible y el contingente cuando están fuera del alcance de los sentidos *(extra sensum)* y de su consideración; [entonces], el intelecto puede tener una *notitia* incompleja en virtud de la cual no puede saber con evidencia si es o no es.

Y no se puede decir válidamente que la *notitia* incompleja de los términos no baste para el conocimiento *(notitia)* evidente de una tal verdad contingente, sino que se requiere otra *notitia.* Pues es manifiesto que esta proposición: la blancura es, no depende ni presupone otra *notitia* más conocida por nosotros en virtud de la cual yo puedo saberla. Pues esta otra *notitia* sería, o necesaria o contingente. No podría ser necesaria, pues de lo necesario no se sigue lo contingente, ni contingente, pues por la misma razón esta *notitia* contingente depende de la sola *notitia* de sus términos, o si no habría regresión al infinito.

De ahí que haya que decir que, para una verdad contingente, basta la sola *notitia* de su o de sus términos *(alicuius vel aliquorum).* Y, sin embargo, es manifiesto que de estos términos puede haber una *notitia* incompleja que deje ignorar su verdad. Y es por esta razón que, respecto de los términos [de una verdad contingente] hay dos *notitiae* incomplejas específicamente distintas.

Contra esta demostración se puede objetar que no es válida [12]. Pues no prueba sino que de los extremos de la proposición contingente, o de lo que es importado *(importantis)* por estos extremos, puede haber para nosotros una doble *notitia.* Pero no prueba que estas dos *notitiae* sean intelectivas, es decir, subjetivamente en el intelecto. Es suficiente, en efecto, que una sea sensitiva, en virtud de la cual se puede saber con

evidencia una verdad contingente, y que la otra sea en el intelecto, en virtud de la cual una verdad contingente no puede ser sabida con evidencia.

Esto se prueba, pues, cuando los extremos o lo que es importado o significado *(significata)* por los extremos, son conocidos sensiblemente, entonces tal verdad contingente puede ser conocida con evidencia. Cuando, por el contrario, no son conocidos sensiblemente, sino por la imaginación o el intelecto, entonces esta verdad contingente no puede ser conocida con evidencia. Y es de estas dos *notitiae,* una por el sentido exterior, la otra por el intelecto o por la imaginación, de las que hablan las autoridades citadas. Esto es confirmado por el Filósofo, *Metafísica,* E, 1, 1025 b 11 (?), y el Comentador, en el comentario 53, textos donde ambos afirman que los singulares no nos son manifiestamente conocidos si salen del alcance de los sentidos *(recedunt a sensu).* De ahí que el Comentador diga: «cuando lo sentido ha salido del alcance de los sentidos, queda su sola información en el alma, pero no de tal suerte que sea cierto que es, después de que ha salido del alcance del sentido. Tampoco los sensibles tienen definición, pues, tras haber salido del alcance del sentido, no tienen más que una probabilidad *(existimatio)*». De forma parecida el Comentador dice, en su comentario 24 a la *Ética a Nicómaco*, VI: «acogemos los contingentes cuando vienen a la potencia y los vemos sensiblemente en tanto que presentes». De estas citas resulta que los sensibles son manifiestos por la sola *notitia* sensitiva, en cuanto a la verdad contingente que pueda ser dicha de ellos.

Esta objeción no es válida [13], pues para el conocimiento *(notitia)* de una verdad contingente no basta la *notitia* intuitiva sensitiva. Es necesario plantear, además de ésta, la *notitia* intuitiva intelectiva. Por lo tanto, si el intelecto tiene una *notitia* incompleja de los extremos, o de lo que es significado por los extremos de tal verdad contingente, otorga su asentimiento a ésta cuando los extremos, o los significados de los extremos, son percibidos sensiblemente, y cuando los extremos no son percibidos, el intelecto no asiente a la verdad contingente. Por esta razón es preciso que el intelecto tenga una *notitia* incompleja de los extremos distinta, tanto cuando éstos son percibidos sensiblemente, como cuando no lo son.

Esto es patente por todos los preámbulos. Pues se ha dicho antes que la formación de la proposición en el intelecto presupone la *notitia* incompleja de los términos según el Comentador. Luego, por la misma

razón, el conocimiento *(notitia)* evidente de una verdad [contingente] presupone una *notitia* intuitiva en sí y no es suficiente con la sola *notitia* intuitiva sensitiva. Del mismo modo que para la formación de la proposición por el intelecto no basta con la sola *notitia* sensitiva de los términos, o de lo que es significado por ellos.

De forma similar, es patente que ningún acto de la potencia sensitiva es la causa próxima e inmediata respecto del acto judicativo. Luego si el intelecto no puede juzgar que la cosa es o no es más que cuando lo sensible es sentido sensiblemente, y si no puede de otra manera, es necesario que tenga en sí mismo alguna cosa que sea anterior *(praevium)* a este juicio, y que no tenía antes, y esto no puede ser más que una *notitia* que no tenía antes y que tiene solamente [ahora]. Luego.

Esto es confirmado por el Comentador, *De anima,* III, comentario 22 *in principio,* donde dice: «si estos singulares inteligidos son [aspectos] de las cosas que son susceptibles *(natae)* de ser en el tiempo pasado y en el tiempo futuro, entonces el intelecto con estas cosas intelige el tiempo en el cual son, pues compone el tiempo con ellas y juzga que estas cosas fueron o serán». El Comentador añade: «las verdades y las falsedades no afectan solamente a las proposiciones en las cuales el predicado es un nombre, sino también aquellas en las cuales el predicado es un verbo». Por estas autoridades es patente que la sola *notitia intuitiva* intelectiva basta al juicio como su causa próxima, de tal suerte que el intelecto llega a conocer los singulares, es decir, el tiempo de esta cosa de aquí y de aquella cosa de allá, como el sentido. Lo que no puede ser sin *notitia intuitiva,* como se dirá en otra parte. Luego.

De ahí resulta, en relación con las autoridades citadas, que tales verdades contigentes no pueden ser captadas respecto de estos sensibles más que cuando caen bajo el sentido, pues la *notitia intuitiva* intelectiva de los cuerpos sensibles, según nuestro estatuto actual *(pro statu isto),* no puede ser sin la *notitia intuitiva* sensitiva de los mismos [14], y así la *notitia intuitiva* sensitiva no es superflua, aunque la sola *notitia intuitiva* intelectiva bastaría si fuera posible que ella fuera naturalmente, según nuestro estatuto actual, sin la *notitia intuitiva* sensitiva. Lo que se produce en los ángeles y en el alma separada, donde para el conocimiento *(notitia)* evidente de tales verdades no se requiere alguna *notitia intuitiva* sensitiva, como se dirá a continuación.

Si se dice que la *notitia intuitiva* intelectiva no es destruida al cese de un acto sensitivo y que, por consiguiente, una verdad contingente

podría ser conocida con evidencia percibiendo un sensible sin la sensación de éste, yo digo en solución que, del mismo modo que no hay inconveniente en que durante un cambio corporal, invalidez o sueño, el intelecto cese en todo acto intelectual, del mismo modo no hay inconveniente en que durante el cese del acto de sensación del sentido exterior, la *notitia intuitiva* intelectiva del mismo [objeto] cese [también].

Argumento en segundo lugar, en cuanto a la demostración principal, como sigue [15]. Sea un inteligible, que puede ser aprehendido solamente por el intelecto, pero en ningún caso por el sensible. Unas veces basta una *notitia* incompleja para el conocimiento *(notitia)* evidente de la verdad contingente que pueda planteársele a su sujeto, otras veces no basta una *notitia* incompleja de lo mismo. [Digo pues que este inteligible] puede ser conocido por el intelecto según dos conocimientos específicamente distintos. Pero las afecciones, las intelecciones, los placeres, las tristezas son inteligibles y en ningún caso sensibles, y alguna *notitia* incompleja de éstos basta para conocer *(notitia)* con evidencia si son o no son, y alguna *notitia* incompleja no basta. Luego.

La menor se prueba en cuanto a su primera parte, porque cada uno experimenta *(experitur)* en sí que intelige, que ama, que se divierte, se entristece, y este conocimiento *(notitia),* en tanto que es respecto del contingente, no puede ser extraído de proposiciones necesarias; es necesario, pues, que sea extraído, bien de una *notitia* incompleja de los términos (o de lo que es importado por los términos), bien de alguna *notitia* compleja contingente, la cual es extraída de la *notitia* incompleja de los términos (o de lo que es importado por los términos), bien habrá regresión al infinito en estos contingentes. La tercera posibilidad se excluye: es preciso que se detenga *(statum)* en tales cosas. Si la segunda posibilidad se presenta, es necesario, bien que esta proposición contingente tenga algún término que pueda ser extraído de algún sensible, o bien que no tenga ninguno. El primer caso no puede producirse. Pues no hay proposición respecto de algún sensible de donde se siga necesariamente que la delectación está en la voluntad (como será patente después), y por consiguiente no hay proposición contingente tal, en virtud de la cual pueda ser conocido con evidencia que tal hombre ama. Si se produce el segundo caso, la tesis se adquiere, a saber: que la sola *notitia* incompleja de términos puramente inteligibles *(mere intelligibilium)* basta para el conocimiento *(notitia)* evidente de tal verdad contingente. La primera posibilidad igualmente plantea la tesis.

La segunda parte de la menor es manifiesta, pues, al igual que en el caso de algún sensible, no hay inconveniente en que alguien ignore de algún inteligible si es o no, y, sin embargo tenga una *notitia* incompleja de éste. Por lo tanto, si el intelecto en un primer momento viese el placer del otro y así estuviese seguro de la delectación del otro, tanto como de la suya propia, no habría ninguna duda de que tras esta delectación, tendría [seguidamente] su *notitia,* y dudaría sin embargo de su existencia, aunque esta delectación fuera (como ocurre con cualquier sensible antes visto y después inteligido). Este razonamiento prueba que en el intelecto es posible una doble *notitia* respecto de los puros inteligibles *(mere intelligibilium),* mientras que el razonamiento precedente prueba que, de hecho, según nuestro estado actual *(de facto in statu isto),* el intelecto tiene estas mismas dos *notitiae* respecto de los sensibles.

El último razonamiento puede ser confirmado por el Dichoso Agustín, *De trinitate*, XIII, I, donde dice: «la fe que cada uno ve en su corazón si cree, o no ve si no cree, la conocemos de otra manera: no como conocemos el cuerpo, que vemos con nuestros ojos corporales y en los cuales pensamos, incluso en su ausencia, por las imágenes que tenemos por la memoria, sino como las cosas que no vemos». A partir de esta autoridad, es patente que la fe, la cual no pertenece a ningún sentido del cuerpo, como declara Agustín, puede ser conocida por una *notitia* que basta para juzgar si es o no, y por otra *notitia* que no es suficiente. Luego dos *notitiae* incomplejas específicamente distintas son posibles respecto de ella.

[Z] Digo pues, en cuanto al primer artículo, que de lo incomplejo hay una doble *notitia:* una puede ser intuitiva y la otra abstractiva [16]. Que los otros quieran llamar a esta última *notitia intuitiva* [igualmente], no me preocupa, pues trato de probar solamente, de manera principal, que de la misma cosa el intelecto puede tener dos *notitiae* incomplejas específicamente distintas.

Ahora bien, es necesario saber que la *notitia abstractiva* puede ser entendida de dos maneras: según la primera, ella considera algo abstracto a partir de *a)* muchos singulares, y así el conocimiento *(cognitio)* abstractivo no es otro que el conocimiento de algún universal abstraído de muchos. Esto se tratará más adelante. Si el universal es una verdadera *(vera)* cualidad existente subjetivamente en el alma, lo que puede ser sostenido con probabilidad, hay que conceder que puede ser visto intuitivamente y que si se toma la *notitia abstractiva* en este sentido, la

misma *notitia* es intuitiva y abstractiva, y así [la *notitia intuitiva* y la *notitia abstractiva*] no se distinguen como opuestas.

Según la segunda manera, el conocimiento *(cognitio)* abstractivo es entendido según que abstrae de la existencia y de la no-existencia, y de otras condiciones contingentes que sobrevienen *(accidunt)* a la cosa o son dichas *(praedicantur)* de la cosa. No que por la *notitia intuitiva* sea conocido algo que no sea conocido por la *notitia abstractiva,* pues lo mismo, totalmente y bajo la misma razón, es conocido por una y otra *notitia.*

Pero la *notitia intuitiva* y la *notitia abstractiva* se distinguen de la manera siguiente [17]: la *notitia intuitiva* de la cosa es tal *notitia,* en virtud de la cual puede ser sabido si la cosa es o si no es. Si sucede *(sit)* que la cosa sea, inmediatamente el intelecto juzga que la cosa es *(rem esse),* y concluye con evidencia que es, a menos que sea impedido por azar por alguna imperfección de esta *notitia.* Y del mismo modo, si esta *notitia* perfecta fuera conservada por la potencia divina a propósito de una cosa no existente, en virtud de esta *notitia* incompleja, el intelecto conocería con evidencia que la cosa no es.

De forma parecida, la *notitia intuitiva* es tal [18]: cuando algunas cosas son conocidas, de las cuales una es inherente a la otra; una es distante de la otra según el lugar o es relativa a otra de otra manera; por lo tanto, en virtud de la *notitia* incompleja de estas cosas, el intelecto sabría si la cosa es inherente o no, si es distante o no, y ocurre lo mismo para las otras verdades contingentes, a menos que esta *notitia* sea demasiado endeble o sea impedida de alguna manera. Así, por ejemplo, si Sortes en la verdad de la cosa es blanco, la *notitia* de Sortes y de la blancura en virtud de la cual puede ser conocido con evidencia que Sortes es blanco, puede ser dicha *notitia intuitiva.* Y de manera universal toda *notitia* incompleja de un término o de los términos [de una proposición], de una cosa o de [varias] cosas, en virtud de la cual puede ser conocida con evidencia alguna verdad contingente, sobre todo *(maxime)* respecto de una [cosa] presente, es una *notitia intuitiva.*

Por su parte, la *notitia abstractiva* [19] es aquella en virtud de la cual, a propósito de una cosa contingente, no puede ser sabido con evidencia si es o si no es. Y de esta manera, la *notitia abstractiva* abstrae de la existencia y de la no-existencia, pues por ella no se puede saber con evidencia de la cosa existente que es, y de la cosa no existente que no es, por oposición a la *notitia intuitiva.*

De manera semejante, por la *notitia abstractiva,* ninguna verdad contingente, sobre todo *(maxime)* respecto de una [cosa] presente, puede ser conocida con evidencia, como es patente de hecho: cuando es conocido Sortes y su blancura, en su ausencia, en virtud de esta *notitia* incompleja, no puede ser conocido con evidencia que Sortes es o que no es, que es blanco o que no es blanco, que es distante de algo según el lugar o no, y ocurre lo mismo en las otras verdades contingentes. Y, sin embargo, es cierto que estas verdades pueden ser conocidas con evidencia.

En efecto, toda *notitia* compleja de los términos (o de las cosas designadas por ellos, *signatarum,* L) [20] se reduce en última instancia a la *notitia* incompleja de los términos (o de las cosas significadas por ellos). Luego estos términos o estas cosas pueden ser conocidos por otra *notitia* que ésta, de la cual no pueden ser conocidas con evidencia tales verdades contingentes. Y esta *notitia* es la *notitia intuitiva,* por la cual comienza la *notitia experimentalis* [21]. Pues, de manera universal, quien puede adquirir una experiencia *(experimentum)* de alguna verdad contingente, y, por mediación de ésta, de una verdad necesaria [consecutiva], tiene alguna *notitia* incompleja de uno de los términos o de la cosa, que no tiene quien no puede experimentar *(experiri)* esto. Y, del mismo modo que, según el Filósofo, *Metafísica,* A, 1, 980 b 27, y *Analíticos Posteriores,* II, 19, 100 a 3, la ciencia de los sensibles, la cual se adquiere por la experiencia (de la cual el propio Filósofo habla), comienza por el sentido y la *notitia intuitiva* sensitiva de los sensibles, del mismo modo, de manera universal, la *notitia* científica, adquirida por experiencia, de estos puros inteligibles *(mere intelligibilium),* comienza por la *notitia intuitiva* de éstos. Es necesario, sin embargo, saber que a veces, a causa de la imperfección de la *notitia intuitiva,* que es muy imperfecta y oscura, o a causa de otros impedimentos por parte del objeto o de la potencia cognitiva, puede suceder *(accidere)* que ninguna verdad contingente respecto de la cosa pueda ser conocida de esta manera intuitiva.

[AA] De ahí se derivan algunas conclusiones [22].

La primera es que la *notitia abstractiva* y la *notitia intuitiva* no difieren porque la *notitia abstractiva* pueda ser indiferentemente *notitia* de lo existente o de lo no-existente, del presente y del no-presente, mientras que la *notitia intuitiva* es *notitia* solamente del presente y de lo existente realmente. Esta es la diferencia que plantean algunos, cuando hablan de esto (Duns Escoto, 2 S, dist. 3, p. 2, q. 2, VII, pp. 552 ss.).

En segundo lugar, no difieren tampoco porque la *notitia abstractiva* alcance el objeto, no en sí según una razón perfecta, sino según alguna similitud disminuida *(sub quadam similitudine diminuta)*, mientras que la *notitia intuitiva* alcance el objeto en sí según una razón perfecta, como dice cierto doctor *[sutil]*, en su *Quodlibet*, q. 6, núm. 8.

En tercer lugar, no difieren tampoco por las razones motivas formales *(rationes motivas formales)*, en tanto que en el conocimiento *(cognitio)* intuitivo, la cosa misma en su propia existencia es motiva por sí objetivamente, mientras que en el conocimiento abstractivo, hay otro [principio] motivo, en el cual la cosa tiene el ser cognoscible *(esse cognoscibile)*, aunque este principio sea causa que contiene virtualmente la cosa misma en tanto que cognoscible, o aunque sea efecto, por ejemplo, la *species*, es decir, la similitud que contiene representativamente la cosa misma de la cual es similitud, como dice el mismo doctor en su *Quodlibet*, q. 13, núm. 10.

En cuarto lugar, tampoco difieren porque la *notitia intuitiva* tenga una relación aneja necesaria, real y actual, con el objeto mismo en tanto que está presente en su existencia propia, mientras que la *notitia abstractiva* no tenga tal relación adjunta al objeto mismo, aunque tenga una relación potencial con éste, a saber, una relación de medida y de dependencia, no de unión y de presencia, como el mismo doctor dice en el mismo lugar (núms. 11 y 13).

En quinto lugar, no difieren tampoco porque en la *notitia intuitiva* el objeto esté presente en su propia existencia, mientras que en la *notitia abstractiva* el objeto esté presente en algún *[medium]*, que la representa perfectamente bajo su razón propia, y cognoscible por sí, como dice el mismo doctor en su *Quodlibet*, q. 14, núm. 10, y en su *Comentario de las Sentencias*, IV, dist. 10, q. 8, núm. 5.

[BB] La primera conclusión es patente por los principios mismos de los escotistas [23]. Pues, en el *Comentario de las Sentencias*, III, dist. 14, q. 2, núm. 2, el doctor prueba que ninguna forma es anterior en el intelecto *(praevia, prior)* a la visión misma, de la manera siguiente: si alguna forma es anterior a la visión, esta forma es a la visión como su causa eficiente o como su causa material. Si el primer caso se verifica, entonces la visión puede ser sin esta forma, pues todo lo que Dios puede por una causa eficiente mediata, lo puede también inmediatamente. Si el segundo caso, entonces esta forma, si fuera por sí, podría recibir por sí la visión. Yo argumento así: la cosa existente y presente

tiene la razón de causa eficiente o de causa material, o de causa formal, o de causa final respecto de la *notitia intuitiva*. Si se verifica el primer caso, entonces la *notitia intuitiva* puede producirse sin ella, pues todo lo que Dios puede por una causa eficiente mediata, lo puede inmediatamente por sí. El segundo caso no se verifica entonces, pues al existir la cosa y habiendo sido destruido el intelecto, la cosa podría recibir subjetivamente esta *notitia,* y es manifiesto que la *notitia intuitiva* no está en la cosa objeto de intuición como en su sujeto. El tercer caso no se verifica tampoco, lo cual es manifiesto; ni el cuarto, pues toda cosa puede ser, aun cuando sus fines sean destruidos, con excepción de la causalidad primera: ninguna cosa en efecto requiere de la existencia de un fin segundo más que de la existencia de una causa eficiente segunda [24]. Si se dice que el objeto es requerido en tanto que objeto terminante [25], respondo por mi parte que el objeto terminante tiene la razón de causa esencial o no. Si se responde afirmativamente, yo arguyo como más arriba; si negativamente, entonces arguyo como los escotistas. Todo efecto depende de manera suficiente de sus causas esenciales, de modo que, siendo planteadas éstas y quedando excluida cualquier otra, el efecto puede ser establecido de manera suficiente. Si el objeto, en tanto que terminante, no tiene la razón de causa esencial respecto de la *notitia intuitiva,* si es destruido según toda su existencia real, la *notitia intuitiva* puede [no obstante] ser planteada. Luego, siendo destruida la cosa, la *notitia intuitiva* puede ser establecida, y así la *notitia intuitiva* por sí y necesariamente no es *notitia* ni de lo existente, ni de lo no-existente, no concierne ni a la existencia, ni a la no-existencia, sino que concierne tanto a la existencia como a la no-existencia, según la manera expuesta más arriba. En cuanto a la *notitia abstractiva,* no concierne ni a la existencia ni a la no-existencia, pues por ella no puede haber un juicio [que afirme] que la cosa exista o no.

[CC] La segunda conclusión es patente, porque lo mismo, totalmente, bajo la misma razón por parte del objeto, es el objeto de la *notitia intuitiva* y de la *notitia abstractiva* [26]. Esto es claro: no hay ninguna cosa, al menos en las cosas inferiores de aquí abajo, ni ninguna razón propia de tal cosa, según la cual esta cosa pueda ser conocida intuitivamente de modo que, habiéndola conocido, el intelecto no pueda poner en duda [en cuanto a la cuestión de saber] si existe o no existe, y que por consiguiente no pueda ser conocida abstractivamente. Todo lo que puede ser objeto de la *notitia intuitiva* puede ser, y bajo la misma razón, objeto de la *notitia abstractiva,* y es manifiesto que toda cosa real que puede ser conocida abstractivamente puede ser conocida in-

tuitivamente también. De manera semejante, según los mismos autores en otra parte: la deidad, según la razón de deidad puede ser conocida abstractivamente; ahora bien esta razón es la razón perfectísima de Dios. Del mismo modo, según los mismos, la existencia puede ser también conocida abstractivamente.

[DD] La tercera conclusión es patente por los argumentos contra la primera diferencia [27]. Pues Dios puede por lo mismo causar totalmente una y otra *notitia,* y no es necesario que la cosa mueva, según su existencia propia, por sí, objetivamente, la *notitia intuitiva,* como se ha probado.

[EE] La cuarta conclusión es patente [28], pues la relación real no puede terminar, según los escotistas, en el no-ser; ahora bien, el objeto de la *notitia intuitiva* puede ser no-ser *(non ens),* como ha sido probado y como será todavía probado.

[FF] La quinta conclusión es probada por el mismo argumento: la *notitia intuitiva* no requiere que la cosa esté presente en su existencia propia, como se ha probado [29].

[GG] En consecuencia digo [30] que la *notitia intuitiva* y la *notitia abstractiva* difieren por sí mismas, no según su objeto ni según sus causas, cualesquiera que sean, aunque naturalmente la *notitia intuitiva* no pueda ser sin la existencia de la cosa, la cual es una [de las] causas eficientes de la *notitia intuitiva,* mediata o inmediata, como será dicho en otra parte. La *notitia abstractiva,* por su parte, puede ser, al ser la cosa misma pura y simplemente *(simpliciter)* destruida. Si quien plantea las diferencias citadas más arriba las comprende así, parece acercarse a la verdad en cuanto a la *notitia intuitiva,* aunque sobre otros puntos que atañen a otras dificultades, no diga verdad, de lo que se tratará en su lugar.

[HH] De esto se sigue que la *notitia intuitiva,* tanto sensitiva como intelectiva, puede ser *[notitia]* de una cosa no existente. Esta conclusión, la pruebo de otra manera distinta más arriba. Toda cosa absoluta, distinta según el lugar y según el sujeto de otra cosa absoluta, puede por la potencia divina existir sin ella, pues no parece verosímil que Dios, si quiere destruir una cosa absoluta existente en el cielo, esté obligado a destruir otra cosa existente sobre la tierra. Pero la visión intuitiva, tanto sensitiva como intelectiva, es una cosa absoluta, distinta del objeto según el lugar y según el sujeto; si yo viese intuiti-

vamente una estrella existente en el cielo, esta visión intuitiva, sea sensitiva o intelectiva, es una cosa absoluta, distinta según el lugar y según el sujeto, del objeto visto. Luego esta visión puede permanecer, al ser la estrella destruida.

También es patente, a partir de lo que acaba de decirse, que Dios tiene una *notitia intuitiva* de todas las cosas, sean estas cosas o no *(sive sint sive non sit),* pues así conoce criaturas que no son cuando no son, al igual que conoce que son cuando son.

Es patente también que la cosa no existente puede ser conocida intuitivamente, en la medida en que el objeto de este acto no existe, lo que se opone a la opinión de algunos otros. Pues la visión sensitiva del color puede ser conservada por Dios, sin existir el color mismo, y sin embargo la visión terminará en el color como en su primer objeto [31]. Y ocurre lo mismo con la visión intuitiva intelectiva.

Es patente también que nuestro intelecto, en nuestro estado actual *(pro statu isto)* no conoce solamente los sensibles, sino también, en particular e intuitivamente, algunos inteligibles, que no caen en nada bajo los sentidos, al igual que la sustancia separada no cae bajo los sentidos [32]. Tales son las intelecciones, los actos de voluntad, los placeres, la tristeza, etcétera, de los cuales el hombre posee la experiencia *(experitur)* de que están en él, a pesar de que no nos son sensibles y no caen bajo ningún sentido. En efecto, que otras cosas [que las sensibles] sean conocidas por nosotros en particular e intuitivamente resulta patente, porque esta [proposición] me es conocida *(nota)* con evidencia: «[yo] inteligo»]. Esta proposición es, pues, primera y adquirida *(accepta)* inmediatamente por la *notitia* incompleja de los términos (o de las cosas), o es sabida por mediación de otra anterior más conocida. Si se verifica el primer caso, es pues necesario que, puesto que [la proposición «[yo] inteligo» es contingente, algún término (o cosa importada por el término) sea visto intuitivamente. Pero, si [este término (o esta cosa importada por él)] fuera inteligido sólo *(praecise)* abstractivamente (puesto que la *notitia abstractiva,* en opinión de todos, abstrae del *hic et nunc*) no podría saberse ninguna verdad contingente, la cual implica una diferencia determinada del tiempo. Luego, para que la proposición «[yo] inteligo» sea conocida con evidencia, se requiere otra *notitia intuitiva*. Pero es manifiesto que la *notitia intuitiva* de una cosa no basta: se requiere la *notitia intuitiva* de una intelección. El segundo caso no puede producirse, pues no hay proposición contingente de donde se siga necesariamente ésta: «[yo] inteligo». Del mismo modo, al

menos a causa de la libertad de la voluntad, no hay proposición contingente de la cual se siga ésta: «[yo] amo a Sortes». Pues si esta proposición siguiese a otra, sería sobre todo *(maxime)* a la proposición «[yo] conozco a Sortes bajo la razón de bien», o de ésta: «[yo] sé que [yo] debo amar a Sortes». Pero, puesto que la voluntad puede libremente querer lo opuesto de lo que es dictado *(dictatum)* por el intelecto, de ninguna proposición tal se sigue: «[yo] amo a Sortes», y así, entre las [proposiciones] contingentes, ésta [«yo inteligo» o «yo amo a Sortes»] es primera absolutamente *(simpliciter)* y no puede ser conocida con evidencia por una proposición anterior.

[II] Además, como se ha dicho, la *notitia* adquirida por la experiencia no puede ser sin *notitia intuitiva*. Pero de estos [puros inteligibles], la ciencia se adquiere por la experiencia, pues nosotros las probamos en nosotros *(experimur)* como cualesquiera sensibles, y nadie duda más de lo que ama o no, que de lo que se calienta o de lo que ve. Esto es confirmado por el Dichoso Agustín, *De Trinitate*, XIII, cap. 1:33 «la fe está presente, descansando sobre cosas ausentes; es interior, descansando sobre cosas exteriores; y, descansando incluso sobre cosas que no son vistas, es interior». A partir de esta autoridad, es patente que, aunque tal cosa no sea vista y sea, sin embargo, conocida abstractivamente, la fe misma que, no obstante, es creída, es vista y no es conocida sólo abstractivamente. Si se dice que Agustín habla de cosas sobrenaturales que no son conocidas por nosotros más que en un concepto general, este argumento no sirve, pues según el propio Agustín, la cosa [ausente] es conocida de otra manera que la fe. Si aquélla es conocida en general, es preciso, para que la fe sea conocida, que sea conocida en particular. De manera similar, del mismo modo que puede haber una fe de cosas sobrenaturales, puede haber también fe de cosas particulares, primero vistas, después ausentes y remotas; entonces la fe descansa sobre cosas particulares ausentes, que primero habían sido captadas por los sentidos, de donde se sigue pues que éstas son entonces sólo conocidas abstractivamente, y la fe intuitivamente. Agustín prueba lo mismo (ibíd.: cap. 2), diciendo que la fe no pertenece a un sentido del cuerpo, después añade: «es una cosa del corazón la fe, no del cuerpo, no está fuera de nosotros, sino en nosotros, ningún hombre la ve en otro, sino que cada uno la ve en sí mismo». Después continúa: «cada uno ve su fe en sí mismo; pero cree que está en el otro, pero no la ve». De ahí se sigue evidentemente que cada uno tiene una *notitia intuitiva* de su fe propia, por la cual sabe que la fe está [en él]; que tiene una *notitia abstractiva* de la fe del otro, por la cual no sabe si está o no

en el otro. Si se dice que tiene otra *notitia,* porque de la fe propia tiene una *notitia* en particular, y de la fe del otro una *notitia* en general, esto es verdadero, pues la fe del prójimo no podemos verla ahora o inteligirla sino por un concepto común. Sin embargo, habiendo establecido que inteligimos ahora la fe de otro en particular, como inteligimos ahora el color en particular que hemos visto antes, no habría inconveniente en que dudásemos de saber si este otro cree o no, del mismo modo que yo no sé si este color que he visto antes es o no es. Y por consiguiente, yo tendría una *notitia* distinta específicamente en el caso de la fe del otro y de la mía, pues si fueran de la misma especie, en virtud de esta *notitia,* yo podría ver la fe del otro, si es, como puedo ver mi fe cuando es, y esto en aplicación de la proposición común: «las causas de igual razón tienen efectos de igual razón». Agustín dice lo mismo de la voluntad (ibíd.: cap. 3): «una cosa es ver su voluntad propia, otra la voluntad de otro, aunque [yo pueda] eventualmente conjeturarla por una conjetura muy cierta. Así pues, entre las cosas humanas, estoy seguro de la existencia de Roma como lo estoy de Constantinopla; sin embargo he visto Roma con mis propios ojos, de Constantinopla no he conocido nada sino lo que he creído sobre el testimonio de otro». Así, como puede haber de las cosas corporales una *notitia intuitiva* por la cual puede ser sabida alguna verdad contingente y una *notitia abstractiva* por la cual no puede ser sabida una verdad contingente, también con las cosas espirituales, y cada una de estas *notitiae* será intelectiva.

[KK] Además, estas verdades que entre todas las verdades contingentes son conocidas más certera y evidentemente, tienen términos (o cosas importadas por ellos) más *(maxime)* conocidos en particular intuitivamente [34]. Pues el conocimiento *(notitia)* de una verdad contingente presupone necesariamente una *notitia intuitiva* en particular. Pero las verdades contingentes, que descansan sobre los puros inteligibles *(mere intelligibilia)* son, entre todas las verdades contingentes, más certera y evidentemente conocidas por nuestro intelecto, como la experiencia lo pone de manifiesto y como Agustín lo prueba (ibíd.: XV, cap. 12), donde declara *passim*, que, aunque se pueda dudar de los sensibles [exteriores], no se puede, sin embargo, dudar de tales [cosas puramente inteligibles]: «yo sé que veo», «yo sé que quiero ser feliz», «yo sé que no quiero engañarme». Y dice más precisamente: «como hay dos géneros de cosas que son sabidas [unas que el espíritu *(animus)* percibe por el sentido del cuerpo, otras que percibe por sí mismo], los filósofos, los Académicos, se han burlado demasiado de los sentidos del cuerpo; sin embargo las percepciones que el es-

píritu tiene por sí mismo, muy firmes *(firmissimas),* de cosas verdaderas (tales como "yo sé que veo"), nunca han podido ponerlas en duda». A partir de esta autoridad, es patente que el intelecto intelige algunas [cosas] que eran antes sentidas, y otras que no lo eran. De modo similar, es patente que estas verdades contingentes, que descansan sobre verdades inteligibles, son conocidas con la mayor evidencia, aunque quien tenga una *notitia* tal como la que tiene respecto de su fe propia, no pueda dudar de ella. Luego, entre todas las verdades contingentes, las que descansan sobre los puros inteligibles *(mere intelligibilia)* son las más evidentes y, por consiguiente, no presuponen otra verdad a partir de la cual serían conocidas. De ahí se sigue que, para el conocimiento *(notitia)* evidente de estas verdades, se requiere la *notitia intuitiva* de algún puro inteligible [33].

II. COMENTARIO

1. INTENCIÓN Y LÍNEA DOCTRINAL DEL TEXTO. Ockham elabora en el prólogo de su obra principal la teoría general de la evidencia del conocimiento humano. Quiere demostrar que esta evidencia es causada suficientemente, es decir, con exclusión de todo concurso divino distinto del ordinario (nota 30), por la *notitia ante discursum* de las cosas designadas por los términos simples de la proposición del lenguaje. A este efecto, presenta los elementos originales de todo conocimiento posible, tanto de las cosas exteriores como de los actos interiores del sujeto. Es muy destacable que el Prólogo suponga conocido lo esencial de la doctrina lógica y crítica de Ockham, a saber, que sólo las proposiciones son sabidas, no la cosa exterior (nota 10); que el conocimiento, por consiguiente, *supponit pro re* sin significarla propiamente hablando (nota 20), lo que implica la crítica, ulteriormente explicitada en las Sentencias, de la *species*, del *concepto* y del *esse objectivum* (notas 23, 27). También se trata, para el *Venerabilis Inceptor,* de fundar metafísicamente lo que trata en sus obras lógicas, insertándolo en el marco de su metafísica de la omnipotencia divina.

Partiendo de la proposición y de los dos actos que la constituyen (la judicación y la aprehensión de la composición de los términos —nota 3—), se remonta a los términos incomplejos (nota 7) y al acto de *notitia, intuitiva* o *abstractiva,* que los conoce originariamente (nota 10), bajo el efecto de la cosa misma o de la omnipotencia absoluta de Dios, *de potentia absoluta dei* (notas 14, 23), para llegar a su conclusión principal: la especificación por sí del acto subjetivo de conocer, el cual es verdadero y evidente absolutamente de su objeto, *sive res sit sives res non sit* (notas 3, 30); así como a su ejemplificación aparentemente más paradójica: la *notitia intuitiva* de una cosa que no existe, considerada en el caso de la proposición negativa evidente (nota 17) y absolutamente (nota 23). Esta empresa permite distinguir el conocimiento tal como se ejerce en el estado actual del hombre, *pro sta-*

tu isto, naturaliter o *de facto,* del conocimiento considerado absolutamente, en tanto que es operado por el alma creada *de potentia absoluta dei* en su esencia, independientemente de las circunstancias que de hecho puedan alterar su ejercicio (nota 23). Establece así la independencia de derecho de la *notitia* intuitiva *intelectiva* de la cosa sensible en relación con la *notitia intuitiva* sensible, después la independencia de la *notitia intuitiva* en general con respecto de toda causalidad que podría ejercer sobre ella la cosa exterior; posición que reúne en una la doctrina de la especificación por sí del acto subjetivo de conocer absoluto de su objeto y la doctrina de la *notitia intuitiva* de una cosa que no existe, y muestra el alcance metafísico y crítico del argumento, primitivamente teológico, *de potentia absoluta dei* (notas 23 a 29). En la misma perspectiva, se desarrolla la doctrina del acto voluntario como independiente absolutamente de su fin propio, es decir, como no finalizado por sí por éste (tema del *odium dei,* nota 24).

Este sistema doctrinal, expuesto en su alcance general a propósito del ejemplo primero para nosotros, *pro statu isto*, de la experiencia sensible, es después relacionado con la *notitia intuitiva* de los actos subjetivos del alma (notas 15, 32). Y, mientras que sus elementos lógicos y críticos propiamente dichos son llevados a cabo inmediatamente y sin modificación en el dominio nuevo de la vida interior del sujeto (ciencia experimental del acto subjetivo en una proposición evidente causada suficientemente por la *notitia intuitiva* inicial, nota 32, 2.º), lo que implica la abolición de la distinción entre conocimiento directo y reflejo, también corolario de la doctrina de la especificación por sí del acto de conocer (nota 32, 1.º), muestra al mismo tiempo que su componente metafísico maestro —el argumento *de potentia absoluta dei*— no encuentra en adelante aplicación, que la omnipotencia divina no puede, sin contradicción y engaño, producir inmediatamente la *notitia intuitiva* del acto subjetivo de inteligir que causa la evidencia de la proposición *yo pienso*, y que por consiguiente, en este único caso, el acto de inteligir es especificado y causado necesariamente por su objeto (nota 34). La única *notitia intuitiva* que necesariamente es *notitia* de un existente es la del acto subjetivo del alma: Ockham acaba de descubrir y de fundar, sin haberlo buscado deliberadamente, el privilegio de este *cogito* que obsesiona a la filosofía moderna, e inaugura su progresivo empobrecimiento.

La presente traducción reserva el término de *notitia* al conocimiento incomplejo, intuitivo o abstractivo, de los términos simples de la proposición, es decir, de las cosas importadas por éstos. Ockham no se atiene estrictamente a esta significación. Hace referencia a menudo al conocimiento de las proposiciones contigentes cuya evidencia es causada por la *notitia intuitiva*, *notitia* de las verdades contingentes. La traducción recoge esta variante por un procedimiento adecuado.

2. El *primer artículo* muestra que la *notitia intuitiva* y la *notitia abstractiva* del intelecto tienen, *pro statu isto*, según el estado presente, encarnado y pecador, del hombre (nota 14) el mismo objeto incomplejo absolutamente. El conocimiento del sujeto es especificado por sí, absoluto de la causalidad del objeto (nota 23), y puede tener una *notitia intuitiva* de una cosa que no existe (nota 30), conocimiento que no violenta, sino que manifiesta, por el contrario, la naturaleza propia

del acto subjetivo de conocer (notas 23, 24). Se adivina desde entonces la doctrina principal de Ockham.

3. PREÁMBULOS (p. 393, 1.6-p. 397, 1.28). La primera *distinción* (p. 393; 1.9-1.32) *del acto aprehensivo* del intelecto, que termina en el incomplejo sensible o inteligible, o en el complejo, sensible o inteligible, dicho en la proposición, *y del acto judicativo*, muestra el primer caso de especificación por sí del acto subjetivo de conocimiento absoluto de su objeto. El mismo complejo es objeto de dos actos diferentes: uno aprehensivo y otro judicativo. En estas condiciones, parece que el juicio esté compuesto de dos actos (aprehensión y judicación) simultáneos (nota 6), realmente distintos (*respuesta a la primera duda*, OCKHAM, 1967: Prol., q. 1, I, pp. 57-58), y así distintos, no por el objeto, sino por sí. El tomismo ulterior desarrollará la perspectiva abierta aquí por Ockham. El juicio, acto formalmente uno de adecuación a lo real, estará compuesto igualmente de una aprehensión compleja y de una judicación simple que cae sobre ella, como la sustancia está compuesta de materia y de forma (SANTO TOMÁS, 1948: *Phil. nat.*, IV, q. 11, a. 3, 369 ss.). Se ha visto ya más arriba (estudio tercero, p. 188) que es el resultado manifiesto de una influencia escotista sobre el pensamiento aristotélico tardío. En este punto Ockham ha experimentado también la influencia de Duns Escoto. El hecho de que introduzca una pluralidad real de actos en el juicio es una clara acomodación de la distinción formal *ex natura rei*. Del mismo modo que para Duns Escoto la sustancia está compuesta, tanto de materia y de forma, como de dos formalidades actualmente distintas, también para Ockham (y para Gregorio de Rímini), el acto intelectivo a propósito del complejo proposicional es una superposición de dos actos, uno aprehensivo, el otro judicativo (asentimiento). Del mismo modo, señala Ockham, la aprehensión del complejo puede ser *neutra*, como la proposición escotista, en el sentido de que el intelecto puede producir el acto de aprehensión del complejo sin el acto de asentimiento. Ockham lo repite en su *respuesta a la segunda duda* (1967: Prol., q. 1, I, 60). Pero no hay que comprender la noción de complejo neutro en el sentido objetivo que le da Duns Escoto en su doctrina de la ciencia divina de los futuros contingentes, en la medida en que la aprehensión del complejo no es para Ockham el conocimiento aprehensivo de un significado proposicional en el sentido gregoriano (cf. estudios sexto y tercero, pp. 331 y 172). Ockham define la aprehensión del complejo como un acto de aprehensión complejo, cuyo objeto es el acto de aprehensión mismo, de modo que puede decir, contra Gregorio de Rímini, y sin correr el riesgo de reducir el acto de intelección complejo a una intelección reflexiva, que el objeto de la ciencia es el acto subjetivo de la conclusión (estudio tercero, pp. 167 y 174). Resulta así que Ockham habla aquí del complejo como objeto de la aprehensión por economía de lenguaje solamente. En la *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis* (OCKHAM, 1974: I, *proemium*, párr. 6, II, 357-358), expone lo esencial de su pensamiento sobre este punto: «el acto de aprehender será el [acto de] proposición mismo, más que [un acto] a propósito de esta proposición misma, y así aprehender la proposición no es otra [cosa] que formar la proposición». No se trata ya, pues, de preguntar si la proposición aprehende un objeto simple o complejo. «Y entonces cuando

se pregunta si lo que es inteligido por tal proposición en el espíritu [un objeto] es simple o complejo, se puede decir que [no es un objeto] ni simple ni complejo. Así por ejemplo, esta proposición: "el hombre es animal", no aprehende propiamente hablando ni [un objeto] simple, ni [un objeto] compuesto, sino que esta proposición en el espíritu, es el acto de inteligir por el cual es aprehendido todo hombre y también todo animal confusamente, así como [el hecho] de que el hombre y el animal son idénticos numéricamente (pues esto es denotado por esta [proposición]), y así por tal proposición son inteligidas varias [cosas], y no un compuesto. Y cuando se dice que toda proposición está compuesta del sujeto y del predicado y de la cópula, se puede decir que esto es verdadero de las proposiciones proferidas y escritas. Pero de la proposición concebida, que está solamente en el espíritu, se puede decir, o que está compuesta de tal sujeto y del predicado y de la cópula, o que es el equivalente de un compuesto tal. Y esto basta para mi propósito».

4. Este ejemplo supone inequívocamente una concepción del lenguaje como pura *suppositio* (nota 20).

5. *Segunda distinción* (p. 393, 1.34-p. 394, 1.4). Al engendrar todo acto formalmente distinto un *habitus* específico, la aprehensión y la judicación engendran dos *habitus* propios en los cuales están sujetos: la aprehensión engendra el *habitus* de ciencia, la judicación engendra el *habitus* de inteligencia. Esta distribución de los actos del intelecto, aprehensión y judicación, y de las virtudes intelectuales aparentemente correspondientes de ciencia y de inteligencia, no puede, sin embargo, reclamarse de Aristóteles. Pues, para éste, uno y otro *habitus* permiten plantear un juicio, una judicación propiamente dicha, según que una proposición sea juzgada al término de una demostración de ciencia, o de una inducción de inteligencia.

6. *Primera conclusión*. El acto judicativo presupone *naturaliter* el acto aprehensivo, y el *habitus* aprehensivo causa el acto judicativo. De donde se sigue que aprehensión y judicación son simultáneas, y que la una causa *effective* a la otra (pp. 394, 1.6-396, 1.33). Bajo la presión de la primera objeción, Ockham precisa que el intelecto puede producir varios actos simultáneos, no solamente actos ordenados entre sí, sino también actos dispares (p. 395, 1.22-40). Aprehensión y judicación son actos ordenados uno al otro, y este ejemplo coincide con el que da la continuación del texto ya citado (nota 3) de la *expositio in librum Peri Hermeneias*, donde Ockham distingue entre la proposición en tanto que acto de inteligir, y el acto de saber la proposición. La proposición, en efecto, no es siempre inteligida como tal cuando es formada por el intelecto. Cuando es formada, es producida por el intelecto, e inteligida en este sentido *in actu exercito*, pero es inteligida *in actu signato* (por recoger esta distinción de Cayetano) cuando es sabida, en y por un acto segundo que es realmente distinto del primero (p. 397). Ockham se opone así a quienes niegan que el intelecto pueda producir varios actos simultáneamente. «El intelecto puede inteligir muchas [cosas] en un acto tanto como en [varios] actos distintos». No intelige varias cosas simultáneamente «ni en tanto que son varias, ni en tanto que son unas» (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 1, q. 1, I, 389), sino que puede producir varios actos a propósito de lo mismo o de varios objetos a la vez. La cuestión no consiste tanto en inteligir varias cosas a la vez, como en

producir a la vez varios actos de conocimiento realmente distintos por sí, bien a propósito de un mismo objeto (actos coordinados), bien a propósito de varios objetos (actos dispares). Ésta es la ventaja que obtiene Ockham de su noción de un acto de conocimiento especificado por sí, es decir, de un acto subjetivo de conocer absoluto del objeto. No tiene que inteligir *multa simul per modum unius* (AQUINO, 1951: I, q. 85, a. 4) ni *multa simul per modum multorum* (ESCOTO, 1950: 2 S, dist. 3, q. 10, núm. 9, XII, 240; MONTEFORTINO, 1900: I, q. 85, a. 4, t. III, 706). La cuestión de la unidad del objeto, por reducción a alguna razón formal una (SANTO TOMÁS, 1948: *Phil. nat.*, IV, q. 11, a. 4, 374 b), o de su multiplicidad en razón de la distinción *ex natura rei* de sus diversas formalidades, es «puesta entre paréntesis»: puesto que el acto del sujeto está especificado por sí, le basta a Ockham con describir la pluralidad simultánea de actos subjetivos de conocer. Al quedar eliminada la actuación operativa del sujeto por el objeto, Ockham escapa a las instancias escotistas y tomistas.

En la *respuesta a la segunda duda* (OCKHAM, 1967: Prol., q. 1, I, 58-59), Ockham matiza lo que esta posición tiene de radical, admitiendo que, aunque la aprehensión y la judicación sean actos realmente distintos y que el primero pueda ser ejercido sin el segundo, no es contradictorio que la judicación suponga una aprehensión anterior no realmente distinta de ella. En este sentido, el asentimiento mismo es una cierta aprehensión.

Bajo la presión de la segunda y de la tercera objeción, Ockham precisa la manera en que concibe la causalidad ejercida por el *habitus* aprehensivo sobre el acto judicativo, admitiendo en la judicación dos causas parciales concurrentes, por ejemplo el *habitus* aprehensivo y una autoridad sobre la base de la cual el intelecto ha asentido una primera vez, o incluso el *habitus* de la primera premisa y el *habitus* de la segunda premisa de una demostración (p. 396, 1.1-33). La autonomía del acto intelectivo en relación con el objeto comporta aquí una última consecuencia: en última instancia, todo acto intelectivo presupone o engendra su propio *habitus;* en el caso particular, cada premisa el suyo, como lo da entender Ockham.

7. *Segunda conclusión.* Al presuponer el acto judicativo al acto aprehensivo del mismo complejo, supone la *notitia* incompleja de los términos (pp. 396, 1.35-397, 1.15). Ockham describe aquí la pluralidad de actos del intelecto que conducen al acto judicativo según un orden de causalidad eficiente. El acto judicativo no puede ser sin el acto aprehensivo (p. 394, 1.17), que es su causa efectiva (pp. 396, 1.32; 397, 1.19-21). Asimismo, el acto aprehensivo no puede ser sin la *notitia* incompleja de los términos aprehendidos, la cual es también su causa efectiva. Lo que no impide que estos tres actos intelectivos, «la *notitia* incompleja de los términos y la aprehensión del complejo, y el juicio que sigue a ésta, sean distintos realmente y que cada uno sea separable del otro por la potencia divina [...]. Pues de ningún absoluto realmente distinto de otro absoluto debe negarse que pueda ser sin éste por la potencia divina absoluta, a menos que aparezca [ahí] una evidente contradicción. Ahora bien, no hay contradicción en que el juicio que sigue a la aprehensión sea, y que sin embargo la aprehensión no sea, ni que la aprehensión del complejo sea, y que no obstante la *notitia* incompleja de los términos

no sea» (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 1, I, 58-59). Lo que Ockham obliga a admitir explícitamente es que «el asentimiento es también una cierta aprehensión» (ibíd.), e implícitamente que la aprehensión del complejo es una cierta *notitia* incompleja de sus términos. Este es el *analogon* de la posición aristotélico-tomista sobre la cuestión, para la cual sólo es, es decir, es ejercido, existe, el acto judicativo, el cual realiza de suyo la aprehensión de los términos y de su composición. Esto desde el punto de vista del ejercicio real de la intelección, pues desde el punto de vista lógico, el acto de judicación supone la composición de los términos y así la aprehensión simple de éstos, como la forma supone la materia. La univocidad del pensamiento ockhamista implica la no distinción del punto de vista del *ejercicio de la intelección* y del punto de vista lógico de la *composición de los términos en la judicación*, y la reducción del primer punto de vista al segundo. Y no es irrelevante constatar que esta no distinción comporta una reconstrucción del orden de las tres operaciones mencionadas aquí según la eficiencia (lo que, según el aristotelismo, no casa con el análisis lógico de los términos y de las operaciones), del mismo modo que, de una manera general, la univocidad del pensamiento ockhamista implica la reducción de las causalidades aristotélicas a la sola causalidad eficiente. Cf. MURALT, 1990b y 1991.

8. *Tercera conclusión.* Ningún acto sensitivo es causa próxima ni inmediata de la judicación. Lo que no impide que el término simple aprehendido por el intelecto pueda ser un singular sensible (de ahí las lecturas diferentes de la edición de Lyon y de la edición franciscana, p. 397, 1.5, 6, 9). El intelecto intelige así inmediatamente y por sí el singular sensible, y la judicación no descansa propiamente hablando sobre un complejo, sino sobre una pluralidad de singulares sensibles confusamente inteligidos (cf. nota 3). Esto es lo que justifica el razonamiento de Ockham al mostrar que, así como las premisas sabidas por el intelecto son, con sus *habitus* correspondientes, causas parciales, concurrentes, inmediatas, próximas y suficientes de la conclusión, en consecuencia la *notitia* incompleja de los términos y la aprehensión compleja son, con sus *habitus* correspondientes, las causas parciales, concurrentes, inmediatas, próximas y suficientes del acto judicativo. Ockham puede decir así que la *notitia intuitiva* intelectiva de los términos de la proposición basta, con exclusión de cualquier otra causa próxima, para causar inmediatamente la evidencia de la proposición (p. 392, 1.1.4), la *notitia intuitiva* sensitiva de estos mismos términos es la causa mediata no suficiente de la evidencia de la proposición (p. 399, 1.33-34), lo que confirma manifiestamente el presente texto. Si el intelecto es capaz de inteligir el singular sensible, es porque éste es el primer conocido por él, *primitate generationis*, y no el universal más confuso, el *ens concretum* de la tradición aristotélica (OCKHAM, 1967: *Prol.*, q. 1, I, 63, *ad secundum argumentum*; ibíd.: 1 S, dist. 3, q. 5, II, 464, 471 ss.; ARISTÓTELES, *Física*, 184 a 23 ss.; AQUINO, 1951: 1, q. 85, a. 3; CAYETANO, 1934: 2 ss.; SANTO TOMÁS, 1948: *Phil. nat.*, I, q. 1, a. 3; MURALT, 1985a: 65-85).

Con esta tercera conclusión se acaba la serie de «preámbulos». Ockham ha puesto en evidencia el elemento del conocimiento intelectual expresado en la pro-

posición del lenguaje, la *notitia* inmediata de la cosa designada por el término de la proposición.

9. Excelente *definición de la causa suficiente*. Una causa parcial que se ejerce sola no es suficiente (p. 396, 1.1-2), a menos que se trate de Dios, el cual puede actuar solo como causa total. La causa total es, en el contexto escotista y ockhamista, bien el concurso actual de dos causas parciales no recíprocas, bien la omnipotencia divina absoluta de cualquier otra causa concurrente (cf. ESCOTO, 1948: 1 S, dist. 3, p. 3, q. 2, nn. 494, 503, III, 294, 298; cf. nota 27). La suficiencia de una causalidad es un aspecto del principio de economía ockhamista: *pluralitas non est ponenda sine neccessitate* (OCKHAM, 1967: Prol. q. 1, I, 74; *passim*). Principio, por lo demás, totalmente escotista (ESCOTO, 1950: 1 S, dis. 3, p. 3, q. 1, III, núm. 369; 2 S, dist. 16, q. un., nn. 5, 15, XIII, 25, 38; 4 S, dist. 1., q. 5, nn. 7, 9, 12, XVI, pp. 147, 158, 167; dist. 11, q. 3, núm. 14, XVII, 375; dist. 45, q. 2, núm. 5, XX, 281).

10. ARTÍCULO PRIMERO. El intelecto puede tener dos *notitiae* incomplejas distintas específicamente del mismo objeto singular: la *notitia intuitiva* y la *notitia abstractiva* (pp. 397, 1.30-373, 1.7).

I. *El intelecto, al componer en una proposición muchos términos, alcanza a los singulares sensibles en dos notitiae incomplejas distintas* (pp. 397, 1.30-401, 1.14).

a) *Planteamiento de la tesis*. La *notitia* intelectiva incompleja de los términos que puede ser causa del conocimiento evidente de la proposición compuesta de estos términos, es distinta específicamente de la *notitia* intelectiva incompleja que no puede. Una será llamada intuitiva, y la otra abstractiva (pp. 397, 1.30-398, 1.9). Ockham plantea como un hecho de experiencia que el intelecto tenga una *notitia* incompleja de las cosas importadas, significadas, designadas (cf. nota 20) por los términos de la proposición; así por ejemplo, de las cosas designadas por los términos *Sócrates* y *blancura*. En un caso, la *notitia* (intuitiva) causa la evidencia de la proposición: «si alguien ve intuitivamente a Sócrates y a la blancura existente en Sócrates, puede saber con evidencia que Sócrates es blanco», esto sería incluso ahí una *propositio per se nota*. En otro caso, la *notitia* (abstractiva), la de la imaginación por ejemplo, no causa la evidencia de la proposición (OCKHAM, 1967: Prol., q. 1, I, 6-7; cf. aquí mismo, pp. 399, 1.36-39; 400, 1.29-33; pp. 403, 1.38-365, 1.1; ibíd.: 2 S, q. 12-13, V, 256-257). Esto es posible para Ockham en función de una interpretación «nominalista» de la distinción formal *ex natura rei*, es decir, en razón del postulado de la correspondencia del corte lógico operado por los términos del lenguaje y de las distinciones reales. Este postulado está bien expresado en OCKHAM, 1967: 3 S, q. 7, VI, 214-215: «el nombre *ciencia*, o *concepto*, significa no solamente la cualidad misma en el alma (*ipsam qualitatem in anima*, es decir el acto subjetivo de saber), sino que connota la coexistencia del objeto *(co-existentiam objecti)* y la conformidad del objeto con la ciencia *(conformitatem objecti ad scientiam)*, del objeto en tanto que complejo, no en tanto que incomplejo. De donde se sigue que, para que esta cualidad en el alma (se trate del acto de asentir o del *habitus* consecutivo a los actos de asentir) sea denominada ciencia, el complejo mismo,

en relación con el cual [esta cualidad] es [producida], tiene que tener el ser *[esse]* según el modo según cual el intelecto le da su asentimiento». Así pues, «al estar Sócrates sentado, yo sé con evidencia esta [proposición]: "Sócrates está sentado", pero al levantarse Sócrates, no hay ya conformidad entre la ciencia y este complejo. Pues el nombre *ciencia,* o *concepto* connota siempre un objeto verdadero, y no denomina la ciencia más que si este complejo connotado es verdadero». Se puede decir más claramente que la composición del objeto conocido es conforme a la composición de la proposición (cf. las expresiones de OCKHAM, 1967: *Quodl.*, 5, q. 5, IX, 498, 499: «*cognitio evidens importat quod ita sit in re sicut denotatur per propositionem cui fit assensus; assensus evidens denotat sic esse in re sicut importatur per propositionem cui fit assensus*»), que la verdad aquí, contrariamente a la posición tomista, es una correspondencia término a término de la composición predicativa y de la composición de la cosa; una equiparación formal, un isomorfismo, concebido no según la composición real de grados entitativos formalmente distintos en la cosa, sino según la composición real de aspectos realmente distintos en la cosa o en el estado de la cosa, como la sustancia y el accidente, y en el que la percepción sensible del objeto es el *truth-maker* de la proposición (cf. estudio tercero, pp. 184 ss.). Gregorio de Rímini recogerá esta equiparación situándola entre el significado complejo de la proposición considerada *in esse objectivo* y la complejidad real de la cosa. Esta correspondencia puede ser la de una cosa absolutamente una (Dios) con la pluralidad de *rationes* o de nombres que la denotan (cf., por ejemplo, ibíd.: *Quodl.*, 3, q. 2, IX, 210). ¿Se puede decir más claramente que la forma de lo conocido es, en la realidad, según el modo mismo de distinción que tiene en el cognoscente; lo que es, hecho altamente significativo respecto del análisis estructural de las doctrinas platónica y ockhamista, lo contrario mismo de lo que Santo Tomás reprocha a Platón (AQUINO, 1951: 1, q. 84, a. 1)? ¡Se puede decir más claramente, en fin, que es sobre el análisis que operan los términos del lenguaje en la proposición como se reglan las distinciones reales en la cosa, o al menos que, si hay correspondencia término a término de los elementos del lenguaje y de los diversos aspectos de la realidad, la causalidad, formal o eficiente, de la cosa, del objeto, no sirve de nada (nota 23)!

Este «paralelismo» es literalmente el *analogon* ockhamista de la doctrina aristotélica de la proporción natural de la potencia inteligente a lo que es en tanto que es (ARISTÓTELES, *Metafísica,* Γ, 3), proporción que la tradición citada en la nota 8 interpretaba en el marco de la doctrina de la primacía del *ens concretum*. Aristóteles y Ockham pretenden fundar el realismo del conocer humano, uno por la actualización viviente de la potencia cognoscente por la *species* inteligible de la cosa, es decir, según la unidad por sí *in esse intelligibili* del intelecto y de la forma inteligible; el otro por la correspondencia de hecho del acto de inteligir, es decir, de la palabra, y de la cosa, independientemente de toda forma inteligida y distinta en razón de la cosa, es decir, independientemente de toda especificación del intelecto por lo real y según la función de pura *suppositio* de los términos de la proposición del lenguaje respecto de éste. De ahí que la inteligencia aristotélica *diga verdaderamente* lo real según sus *species* inteligibles propias, pero, aunque estas *species* sean las

formas mismas de lo real, lo *conoce de otra manera que es*, en razón de las distinciones que opera en él (AQUINO, 1951: I, q. 85, a. 1, ad 1), mientras que el intelecto ockhamista compone en proposición de lenguaje los elementos incomplejos del juicio, los cuales corresponden término a término con lo real, que, *de potentia absoluta dei,* no los especifica (nota 23); y son, en la proposición, el único objeto conocido del intelecto, en tanto que *supponunt pro re* (*solae propositiones sciuntur*, OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 2, q. 4, II, 134; *res extra non scitur,* ibíd.: *Quodl.*, 3, q. 8, IX, 234). Es en esta *co-existentia,* en esta correspondencia término a término de los incomplejos de la proposición con los diversos aspectos de la realidad, a la que se reduce evidentemente la distinción de los actos subjetivos por sus objetos, la que plantea la *respuesta a la tercera duda* (ibíd.: Prol., q. 1, I, 62, *ad quartam probationem*). Pues Ockham indica con suficiente insistencia (nota 23) que esta distinción no deja lugar a ninguna causalidad ejercida por el objeto sobre el acto del sujeto. Es esta *co-existentia*, en fin, la que garantiza el carácter absolutamente claro y distinto, es decir, necesariamente verdadero, de la *notitia intuitiva* (notas 21, 32, *in fine*).

11. b) *Confirmación de la tesis*. i) por Aristóteles: anticipación de la definición de la *notitia intuitiva* y de la *notitia abstractiva* dada más abajo, pp. 403, 1.21 ss. (p. 398, 1.10-23); ii) por el razonamiento: la *notitia intuitiva* de los términos basta para el conocimiento evidente de una proposición (verdad) contingente, si no habría regresión hacia el infinito (p. 398, 1.24-33); Ockham respondería así a la objeción, dirigida a Gregorio de Rímini, de la regresión hacia el infinito en la comparación de la composición real de la cosa y de la composición lógica de la proposición, extendiendo la intelección a la captación del singular sensible, y mostrando que, si el intelecto es capaz de inteligir el singular sensible, se da a sí mismo la evidencia de la proposición que compone los términos incomplejos de éstas (cf. estudio tercero, pp. 195-196); iii) la conclusión (p. 398, 1.34-39) aporta una precisión de una importancia extrema: una proposición contingente verdadera es evidente si *su o sus* términos son conocidos en una *notitia intuitiva* suficiente. Una proposición puede así tener un solo término, su sujeto (cf. p. 404, 1.1.5); el «es» no es un término; pura cópula, puro conector lógico, no corresponde a una realidad fuera del lenguaje; el *esse* no forma parte de la totalidad inteligible del objeto, por tanto la *notitia intuitiva* y la *notitia abstractiva,* aunque una causa y la otra no causa la evidencia de la proposición contingente, tienen absolutamente el mismo objeto (p. 403, 1.17-20). De ahí que la proposición: «la blancura es» no dependa ni presuponga otra *notitia* más conocida en virtud de la cual podamos concebirla (p. 398, 1.26-29) —un caso especial será el de la proposición *intelligo* (notas 32 y 34)—. Esta doctrina está necesariamente implicada por el postulado de la correspondencia entre términos del lenguaje y cosas exteriores, recordada más arriba (nota 10). El corte «lingüístico» de lo real (acomodación del análisis escotista por la distinción formal), no puede admitir la noción de un *ens concretum omnibus quidditatibus,* no puede admitir la analogía de la quididad y del ejercicio y reduce el segundo al primero necesariamente, so pena de confusión máxima. También la noción de *ens* es para Duns ESCOTO (1950: 1 S, dist. 3, p. 1, q. 3, nn. 131 ss., III,

p. 81), como para OCKHAM (1967: 1 S, dist. 2, q. 9, OT, II, 292 ss.; 3 S, q. 10, VI, 335 ss.), igualmente unívoca. ¡Cómo evitar, sin embargo, la confusión máxima de la noción de *ens*, puesto que todo lo que es, es! *De todos los filósofos de la historia, Aristóteles y los aristotélicos han sido los únicos que han osado instalar la metafísica en la confusión del ser, poniendo de manifiesto de una sola vez el principio y el límite de la inteligibilidad humana.*

12. c) *Objeción aristotélica a la tesis.* De dos *notitiae* incomplejas de los términos, una puede ser sensitiva, la *notitia intuitiva* que causa la evidencia de la proposición contigente; la otra puede ser intelectiva, la *notitia abstractiva,* que no puede (p. 399, 1.1-32). Esta posición se aproxima a la de Juan de SANTO TOMÁS, 1948: *Ars logica*, II, q. 23, a. 1, cuando trata de la *notitia intuitiva* y de la *notitia abstractiva.*

13. d) *Respuesta a la objeción.* i) Siendo la judicación un acto intelectivo, supone la *notitia intuitiva* intelectiva de sus términos; la *notitia intuitiva* sensitiva no es suficiente (pp. 399, 1.33-400, 1.33; cf. nota 8). En realidad, sería preferible para Ockham rechazar la distinción entre el sentido y el intelecto, pues es inútil (y no es necesario plantear una pluralidad sin necesidad). Ockham, sin embargo, admite una distinción real entre las potencias sensitivas (que son todas idénticas entre sí y con el alma sensitiva [(OCKHAM, 1967: 3 S, q. 4, VI, 136) y las potencias tales como el intelecto y la voluntad (que son indistintas entre sí y con el alma intelectiva, ibíd.: 2 S, q. 20, V, 435-436)].

14. d) *Respuesta a la objeción.* ii) La *notitia intuitiva* intelectiva, *pro statu isto,* no es sin *notitia intuitiva* sensible (pp. 400, 1.34-401, 1.14). Ockham resuelve la dificultad reseñada en las notas 8 y 13 distinguiendo el estatuto actual del hombre, al que llama estado natural, o estado de hecho (*de facto in statu isto*, p. 363, 1.22), según el cual la *notitia intuitiva* sensitiva, aunque no suficiente absolutamente, no es superflua para la judicación evidente, y un estado sobrenatural, el del alma separada o de los ángeles, donde la *notitia intuitiva* intelectiva bastaría absolutamente para la judicación evidente. Ockham introduce, por vez primera, la doctrina metafísica y teológica en la cual se inserta toda su obra lógica y crítica, y que se podrá interpretar a continuación en dos sentidos diferentes: 1) Dios puede hacer, *de potentia absoluta,* que el orden natural de la *notitia intuitiva* sensitiva a la *notitia* intuitiva intelectiva, de la cosa a la *notitia intuitiva* en general, sea quebrado de hecho, *hic et nunc,* en favor de la sola *notitia intuitiva* intelectiva causada inmediatamente por él (éste es el orden excepcional del milagro, que sólo Ockham rechaza en el caso de la beatificación del alma por un Dios inexistente, *respuesta a la octava duda*, OCKHAM, 1967: Prol., q. 1, OT, I, 71; cf. GUELLUY, 1947: 103, cf. nota 24); 2) *De potentia absoluta*, Dios crea al hombre según su esencia propia, capaz de captar el sensible en una *notitia intuitiva* intelectiva, considerada absolutamente como causa suficiente de la judicación (éste es el orden absoluto de la esencia). De donde se seguiría que el vínculo de la *notitia intuitiva* intelectiva con la *notitia intuitiva* sensitiva, de la *notitia intuitiva* sensitiva con la cosa, caracteriza el estado actual de hecho del hombre pecador (cf. también GUELLUY, 1947: 96). Son éstas resonancias escotistas, puesto que Duns Escoto estima que el carácter

abstractivo de la intelección humana podría ser el fruto del pecado (ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 3, p. 1, q. 3, núm. 187, III, 113-114; ibíd.: 2 S, dist. 3, p. 2, q. 1, nn. 289-290, VII, 535-537). Estas consideraciones se explicitarán en la doctrina de la causalidad objetiva sobre el sujeto cognoscente, y en la de la *notitia intuitiva* de una cosa que no existe (nota 23). Son recogidas en la *Respuesta a la tercera duda* (OCKHAM, 1967: Prol., q. 1, I, p. 61), donde Ockham indica que *notitia intuitiva* y *notitia abstractiva* son distintas formalmente por sí, y son, pues, esencialmente dependientes de otra cosa que del objeto y de la potencia, a saber, de Dios, mientras que *naturalmente* tienen causas efectivas distintas, precisamente el objeto y la potencia.

15. ARTÍCULO PRIMERO. II. *El intelecto alcanza los singulares no sensibles, mere intelligibilia, en dos notitiae intelectivas incomplejas distintas* (pp. 401, 1.16-402, 1.35).

a) *Planteamiento de la tesis*. Lo que vale de hecho, según nuestro estado actual (p. 402, 1.19-23), para la *notitia* incompleja de los sensibles, vale también para la *notitia* incompleja de los actos subjetivos: intelección, afección, placer, tristeza. Hay también dos *notitiae* incomplejas de los términos inteligibles: una causa la evidencia de la proposición correspondiente, la otra no, y por consiguiente son específicamente distintos (cf. nota 10, I, 1; p. 401, 1.16-27).

b) *Pruebas de la tesis*. Cada uno experimenta sus actos subjetivos y este conocimiento no implica ningún término extraído de lo sensible; los actos subjetivos son, en este sentido, *puros inteligibles* (pp. 401, 1.28-402, 1.23). De ahí que no haya que comprender la distinción habitual, platónica o aristotélica, de lo inteligible con lo sensible, sino una nueva consecuencia, radical, de la independencia del acto subjetivo en relación con su objeto propio, hasta el punto de que la sensación misma debería ser uno de estos *mere intelligibilia*, lo que es para Descartes (DESCARTES, [1897]: *Méditations métaphisiques. Réponses aus deuxièmes objections, Définition de la pensée*, A.T., IX, 124). En el límite extremo de esta perspectiva, la intelección, especificada por sí, es decir, por oposición a la doctrina de Aristóteles, absolutamente del objeto, deviene objeto de sí misma, intelección de intelección, conciencia pura, del mismo modo que la volición, especificada por sí, deviene objeto de sí misma, volición de sí misma, libertad pura. Ockham se aproxima a esta interpretación, pero es evidentemente Nicolás de Autrecourt quien, en su *cogito*, ofrece las líneas estructurales determinantes para la filosofía moderna (notas 32 y 34).

c) *Confirmación de la tesis por San Agustín* (p. 402, 1.24-35). El texto referido por Ockham resulta alterado, cf. AGUSTÍN: *De Trinitate*, XIII, I, p. 266.

16. ARTÍCULO PRIMERO. III. *Conclusión: hay una doble notitia intelectiva: intuitiva y abstractiva* (p. 402, 1.37-412, 1.7).

A. Esto es verdadero en cuanto a los sensibles exteriores (pp. 402, 1.37-408, 1.37).

a) *Distinción entre conocimiento abstracto de lo universal y conocimiento abstractivo de lo singular* (pp. 402, 1.37-403, 1.20). Al definir Ockham el primero, considera de entrada (p. 403, 1.4-13) la *notitia abstractiva* como la que descan-

sa sobre un «universal abstraído de muchos», lo que garantiza la función exclusivamente lógica o lingüística del universal que admite minímamente como necesaria: la *praedicabilitas de pluribus*, cualesquiera que sean, por otro lado, las otras opiniones que se pueda tener a propósito del universal (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 2, q. 8, II, 291; cf. BOEHNER, 1958: 103 ss.). Sin embargo, es más probable que el universal abstraído se reduzca pura y simplemente a la intelección confusa de varios singulares (ibíd.: 267-268; cf. OCKHAM, 1974: *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis, proemium*, párr. 6, II, 355-356). En este caso, el universal es una verdadera cualidad existente subjetivamente en el alma (para Escoto, la intelección no es del género acción, sino del género cualidad, ESCOTO, 1950: 1 S, dist. 27, q. 1-3, núm. 84, VI, 97-98; para Cayetano, está también formalmente en el predicamento cualidad, y virtualmente en el predicamente acción, CAYETANO, [1882]: 1, q. 79, a. 2; *idem* para Juan de SANTO TOMÁS, 1948: *Phil. nat.*, IV, q. 11, 344 b ss.), y puede ser, como tal, el objeto de una *notitia intuitiva* del intelecto. Desde este punto de vista, «la misma *notitia* es *intuitiva* y *abstractiva*». Resultado cuando menos sorprendente, pues al quedar reducido el universal abstraído a la intelección confusa de los singulares, la *notitia abstractiva* del universal se reduce a la *notitia* de los singulares. Ahora bien, la *notitia intuitiva* de los singulares causa la *notitia intuitiva* de sí misma, y ésta causa suficientemente la evidencia de la proposición *intelligo*, sin que este conocimiento tenga algo de reflexivo (notas 32 ss.). Gregorio de Rímini transpone estas relaciones entre *notitia intuitiva* y *notitia abstractiva* al *esse objectivum* del concepto, y muestra que «toda *notitia abstractiva* de alguna [cosa] es *[notitia] intuitiva* de su representante en el que es conocida [...]; y también la misma noticia *[notitia] intuitiva* del representante y *[notitia] abstractiva* de la cosa representada [...]; la *notitia* por la cual [la *species*] es aprehendida como imagen es *[notitia] intuitiva* de la *species* y *[notitia] abstractiva* de la cosa exterior» (RÍMINI, 1979: 1 S, dist. 3, q. 3, a. 1, I, 392-393).

Más adelante, en un segundo sentido (p. 403, 1.14-20), Ockham adopta la *notitia abstractiva* como el conocimiento de una cosa, abstracción hecha de su existencia o de su no existencia. Desde este punto de vista, *notitia intuitiva* y *notitia abstractiva* tienen el mismo objeto «totalmente y bajo la misma razón», lo que supone la correlación de una metafísica unívoca en la cual el ser no es un verdadero predicado; una noética en la cual el acto de intelección es especificado por sí, y no por su objeto (notas 23, 30).

17. b1) *La célebre definición de la notitia intuitiva* no indica que el juicio, por la *notitia intuitiva,* capte con evidencia (por una *species* significante o por modo de adecuación) la cosa como existente, sino que muestra *en qué condiciones* el intelecto sabe con evidencia que la cosa existe o no existe, es decir, puede juzgar con evidencia «la cosa ser o no ser» (p. 403, 1.21-30), a saber, cuando la *notitia intuitiva* de la cosa causa suficientemente la evidencia de la proposición y, por tanto, los términos de éste *supponunt pro re*. Se ha reprochado a la primera versión de la interpretación aquí presentada el no haber tenido en cuenta la distinción aparentemente necesaria entre un punto de vista epistemológico (el de los criterios de la evidencia) y un punto de vista psicológico (el de la conciencia de la certeza). Pero

esta distinción no tiene sentido para Ockham, o cuando menos es anacrónica. Es verdad que para los partidarios de la doctrina del *truth-maker*, una proposición puede ser «hecha verdadera» por el estado de cosas correspondiente, con independencia de la conciencia que el sujeto pueda adoptar de este estado de cosas. Pero las cosas no se presentan así para Ockham. El *truth-maker* es la *notitia intuitiva* de los términos de la proposición, no inmediatamente estos términos mismos; y la producción de la evidencia es una causalidad real, concurrente y parcial, de dos actos del sujeto, la *notitia intuitiva* de los términos de la proposición y el acto de proposición mismo. Además, la *notitia intuitiva* de los términos es el objeto de una *notitia intuitiva* de sí misma que produce suficientemente la evidencia de la proposición *intelligo*. La causalidad natural del *truth-maker* que «hace verdadera» la proposición que descansa sobre un estado de cosas sensible, se ejerce en este caso en el seno de la comparación actual de la *notitia intuitiva* del estado de cosas sensible y de la *notitia intuitiva* del acto de proposición, lo que «hace evidente» la proposición *intelligo*. Los dos puntos de vista, epistemológico y psicológico, se confunden en consecuencia (cf. PUTALLAZ, 1983).

Ahora bien, la causalidad de la *notitia intuitiva* se ejerce de manera muy diversa en el caso de la proposición afirmativa y en el de la proposición negativa. Si se trata de una *proposición afirmativa que importa un sujeto y un predicado* (el cuerpo es blanco), es necesario remontarse a las dos *notitiae* intuitivas de «cuerpo» y de «blanco» que corresponden término a término a los elementos del complejo de la proposición (cf. OCKHAM, 1967: Prol. q. 1, I, pp. 6-7; citado en nota 10; ibíd.: 2 S, q. 12-13, V, 256-257), y no a tres *notitiae*, sin que el ser sea un término propiamente hablando de la proposición (nota 11).

Si se trata de una *proposición afirmativa que no importa más que un sujeto existente*, la *notitia intuitiva* de «cuerpo», por ejemplo, basta para causar la evidencia de la proposición «el cuerpo es».

Si, por el contrario, se trata de una *proposición negativa*, no podremos ya remontarnos a una *notitia intuitiva* natural. En el caso de una *proposición negativa que importa un sujeto y un predicado*, la evidencia del predicado negado que entra en composición con el sujeto del complejo, no puede ser causada por una *notitia intuitiva* natural: es causada por la omnipotencia absoluta de Dios.

A fortiori, en el caso de una *proposición negativa que no importa más que un sujeto cuya existencia es negada*, ninguna *notitia intuitiva* natural puede causar la evidencia de la proposición negativa. Hay aquí, en sentido fuerte, *de potentia absoluta dei*, una *notitia intuitiva* de una cosa que no existe. Ockham usa fórmulas muy precisas a este respecto: «es necesario que el conocimiento intuitivo por el cual yo conozco que la cosa no es cuando no es, sea sobrenatural en cuanto a su producción, en cuanto a su conservación, o en cuanto a ambos. Por ejemplo, si Dios causase en mí el conocimiento intuitivo de algún objeto no existente y conservase este conocimiento en mí, yo podría, mediante este conocimiento, juzgar que esta cosa no es, puesto que, viendo esta cosa intuitivamente y habiendo formado el complejo [proposicional] "este objeto no es", de inmediato el intelecto en virtud de [este] conocimiento intuitivo asiente a este complejo y rechaza el asenti-

miento a su opuesto, de tal suerte que este conocimiento intuitivo es causa parcial de este asentimiento» (OCKHAM, 1967: 2 S, q. 12-13, V, 260).

En suma, a la proposición *S es p*, es decir, *S p*, corresponden dos *notitiae* intuitivas, causas de la evidencia de la proposición; a la proposición *S es*, es decir, *S*, corresponde una *notitia intuitiva* causa de la evidencia de la proposición compleja en cuanto al lenguaje, simple en cuanto a la correspondencia de su único término con la realidad. A la proposición *S no es p*, es decir, *S no-p*, correponde una *notitia intuitiva* causa de la evidencia del sujeto del predicado negativo, y, *de potentia absoluta dei*, una *notitia intuitiva* de una cosa que no existe, causa de la evidencia de la negación del predicado del sujeto. A la proposición *S no es*, es decir, *no-S*, corresponde *de potentia absoluta dei* una *notitia intuitiva* de una cosa que no existe, causa de la evidencia de la negación del sujeto de la proposición negativa, proposición compleja en cuanto al lenguaje, simple en cuanto a la «correspondencia» de su sujeto con la no-realidad de éste. La posición de Ockham es clara, y no se ve cómo ponerla en duda (cf. Ghisalberti, 1978; cf. el punto de vista de Boehner, 1934, que corrobora lo expuesto aquí).

Toda esta doctrina está resumida de manera muy concisa en la *respuesta a la séptima duda* (OCKHAM, 1967: Prol., q. 1, I, 71): «la *notitia intuitiva* de la cosa y la cosa causan el juicio de que la cosa es (cuando ella es, L), pero cuando la cosa no es, entonces la *notitia intuitiva* sin la cosa causará el juicio opuesto». Esta argumentación ockhamista puede sorprender. En ningún caso, sin embargo, se puede suscribir la opinión de GUELLUY (1947: 102), de que «la interpretación del pensamiento de Ockham sobre el conocimiento intuitivo de un objeto ausente nos parece difícil, aunque sin gran alcance». Fuera de ella, no hay para Ockham posibilidad de justificar la evidencia de una proposición negativa.

Se aprecia ahora lo que implica una doctrina semejante. *a)* No se trata para la omnipotencia divina de dar al intelecto la evidencia de la existencia de una cosa que no existe (Dios no es un Genio Maligno, cf. GREGORY, 1982), sino de fundar la evidencia humana de la negación. Este es el sentido manifiesto del texto (p. 403, 1.27-30) y del texto citado de la *respuesta a la séptima duda*. El *Quodl.* 5, q. 5, precisa aún más: «Dios no puede causar en nosotros un conocimiento por el cual nos parezca evidente que la cosa esté presente aun cuando esté ausente, lo que incluye contradicción» (OCKHAM, 1967: IX, 498). *b)* La evidencia no tiene grado. No hay ninguna razón por la que la proposición negativa sea evidente según otro grado de evidencia que la proposición afirmativa, a saber por ejemplo, por comparación, colación, reconstitución memorial o intelectual. No hay razón (*non est major ratio,* según la expresión corriente de Ockham) para que la proposición afirmativa sea más evidente que la proposición negativa. La negación no es segunda en relación con la posición (se encuentra ahí el esbozo de una «superación» del principio de no-contradicción, principio que mantiene firmemente Ockham, aunque en su forma hipotético-idéntica: «Si A es, A es», en particular como el único límite a la omnipotencia divina). Esté en el caso de la proposición afirmativa o en el caso de la proposición negativa, el intelecto tiene la evidencia o no la tiene, y, si la tiene, la tiene absolutamente, sea la evidencia absoluta o no. Sea lo que se piense de la forma

que adopta esta doctrina en Ockham, no se puede dejar de ver la perspectiva que abre: en Nicolás de Autrecourt (*Lettres à Bernard d'Arezzo y Résponse du Maître Gilles*, editados por R. Imbach, y D. Perler; es en este texto, Segunda carta, p. 16, donde se expresa de la manera más clara entre los ockhamistas del siglo XIV el principio de la unidad de la evidencia), Descartes, Spinoza, Leibniz y Kant, la evidencia, de derecho, no admite grado; es absoluta, y supone la adopción de un punto de vista único y absoluto, el cual es susceptible de captar la verdad absolutamente, con independencia de la multiplicidad de horizontes de inteligibilidad propios del hombre como Aristóteles lo concibe, con independencia incluso de sus etapas discursivas de hecho, puesto que la conclusión de un razonamiento tiene la misma evidencia que su principio (Nicolás de AUTRECOURT, 1988; DESCARTES, *Septième règle pour la direction de l'esprit*). Es claro que semejante doctrina se encuentra vinculada al ideal del conocimiento puramente deductivo.

Resulta así que, desde un primer punto de vista, la doctrina ockhamista de la *notitia intuitiva* de una cosa que no existe tiene un sentido estrictamente crítico, que es el de fundar la evidencia de la proposición negativa, y que permite responder al reproche de escepticismo frecuentemente dirigido a Ockham (cf. nota 23, y GUELLUY, 1947: 102). Será patente que presenta todavía otro sentido, en la medida en que manifiesta, de una manera extrema y asimismo paradójica, la autonomía de derecho del acto subjetivo de conocer en relación con su objeto (nota 23).

El argumento *de potentia absoluta dei* se introduce aquí como una hipótesis a propósito de una *notitia intuitiva,* causada en primer lugar por una cosa existente y presente, después conservada por Dios tras la desaparición de esta cosa. Ockham mostrará, con algunas vacilaciones (OCKHAM, 1967: 2 S, q. 12-13, V, 259-260) que no hay diferencia esencial entre la *notitia intuitiva* de una cosa que no existe y la *notitia intuitiva* de una cosa ausente o que no existe ya, es decir, entre la producción por Dios de la primera y la conservación por Dios de la segunda.

18. Ockham, después de haber examinado el caso de la proposición *S es*, o *S* (p. 403, 1.24-26), y *S no es*, o *no-S* (p. 403, 1.27-30), es decir, el caso de proposiciones lingüísticamente complejas (simples, sin embargo, en cuanto a la correspondencia con lo real) examina el caso de las proposiciones complejas propiamente hablando, *Sp, S no-p* (pp. 403, 1.31-404, 1.5). Y resume esta doble situación recordando que la *notitia* incompleja es *notitia* «de uno o de varios términos de la proposición». No recoge propiamente la hipótesis *de potentia absoluta dei*, pero hace alusión a ella indicando que la *notitia intuitiva* de una cosa realmente presente es la que causa sobre todo *(maxime)* la evidencia de la proposición correspondiente. Pues, dirá, *naturaliter*, la *notitia intuitiva* es causada por la cosa presente (ibíd.: 2 S, q. 12-13, V, 258-259; nota 23).

19. b2) *Definición de la notitia abstractiva por oposición a la notitia intuitiva, según los dos mismos puntos de vista*: en cuanto al ser de la cosa (p. 404, 1.6-12), en cuanto a la inherencia del predicado en el sujeto (p. 404, 1.13-21).

20. *Significación, representación, suposición*

Las cosas son importadas (*importatae* —pp. 399, 1,3; 409, 1.14; 411, 1.19—), significadas (*significatae* —pp. 399, 1.12; 399, 1.37—), designadas

(*signatae* —p. 404, 1.23, L—), por los nombres. El término que importa la cosa es el término cuya evidencia es causada por la *notitia intuitiva* de la cosa. El término que significa la cosa es el término en tanto que corresponde al acto subjetivo que «significa» la cosa, sin distinguir, ni concebir (como quiere Santo Tomás), ni formar (*fingere*, como niega Ockham), una *species* inteligible del objeto (Tomás, Escoto) o un *esse objectivum* (Escoto, Pedro de Auriole). El término que designa la cosa es el término en tanto que elemento del lenguaje, o acto subjetivo, que sustituye operatoriamente a la cosa, *supponit pro re extra*.

Este intento de organizar los términos *importare, significare, signare* no es definitivo, en razón misma de la doctrina ockhamista de la *suppositio* (*suppositio personalis*, la única que importa a Ockham). Si «lo que es salvado por el *fictum* puede ser salvado por el acto de inteligir» (OCKHAM, 1967: *Quodl.*, 4, q. 35, IX, 474), la significación operada por el acto de inteligir en el concepto se reduce al acto mismo de inteligir que, bajo su forma científica, conoce, no la cosa, sino la proposición (nota 10). Esta reducción del *esse objectivum* de la *species* y del concepto, del *idolum fictum*, al acto subjetivo (notas 23, 27) establece definitivamente la importancia de la función de *suppositio* de los términos de la proposición con respecto de la cosa. La *suppositio* sustituye la significación de la cosa por el término, sea *ex natura sua* (es el caso de la *suppositio* del acto de inteligir), sea *ex institutione voluntaria* (es el caso de la *suppositio* de los nombres, de los sonidos vocales o de los signos escritos —OCKHAM, 1974: *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, I, *proemium*, párr. 7, II, 352; ibíd.: *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, q. 7, VI, 411—). Desde el punto de vista de la sustitución operatoria *(suppositio)*, la distinción entre el acto de importar, de significar y de designar, no se mantiene: el acto de inteligir *supponit pro re*, pura y simplemente, *sive res sit sive res non sit*, es absoluto, es decir, especificado por sí (cf. el texto de OCKHAM, 2 S, q. 12-12 y el de Bernardo de Arezzo, citados en nota 23). Y el término lo mismo.

Queda por tratar una cuestión, sin embargo: ¿qué es, pues, para el acto de inteligir una *suppositio ex natura sua*, mientras que *nulla res habet ex natura sua supponere pro alia re* (OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 2, q. 8, II, 271), y para el sonido vocal una *suppositio ex institutione*, sin que se opere significación por él propiamente hablando, aun cuando el término *supponens personaliter* es *pro significato suo* (OCKHAM, 1974: *Summa logicae*, I, cap. 64, I, 195). ¿Cómo resolver estas aparentes contradicciones? De hecho, la doctrina de la *suppositio* ockhamista, natural o convencional, vuelve a reducir la *significación*, sea del acto de inteligir, sea del signo nominal (la cual no puede existir, al menos para un aristotelismo tomista, sin una relación predicamental actual con un término existente y presente), a su fundamento material, la *representación*, la cual subsiste en ausencia misma de lo que es representado por ella (la estatua de César representa a César, *sive Caesar sit, sive Caesar non sit*), e instituye por consiguiente, con respecto a este representado, una relación no ya predicamental, sino trascendental (cf. Juan de SANTO TOMÁS, 1948: *Ars logica*, II, q. 21, a. 1, la distinción entre significación y representación).

Tal es, en efecto, expresado en términos de relación, el *analogon*, o el fundamento, de la doctrina de un acto de conocimiento absoluto de toda relación con su objeto y, por consiguiente, especificado por sí. Del mismo modo que la relación predicamental se reduce según Ockham a su fundamento absoluto (la similitud es los dos blancos), lo que implica en efecto que este fundamento absoluto es una relación trascendental con su término co-existente, asimismo el acto de inteligir no es de suyo causado ni formal, ni eficazmente por su objeto (nota 23), aunque no por ello deje de inteligirlo, sustituyéndolo de alguna manera, por su naturaleza misma de acto de intelección. Por lo tanto, no mantiene con su objeto ninguna relación predicamental, sino una relación trascendental con éste (será necesario precisar estos puntos, cf. nota 28).

El caso de la *suppositio* del nombre es, parece, más simple: el nombre sustituye operatoriamente a alguna otra realidad, y en el caso de la *suppositio personalis* significa según una convención *(ex institutione)*. Sin embargo, esta convención remite el análisis a la *suppositio ex natura sua* del acto de inteligir. Pues, si el nombre ejerce una *suppositio ex institutione*, es que es utilizado según una significación que no puede ser dada más que por el acto de inteligir que le corresponde y que él expresa nominalmente. En este sentido, el nombre *supponit personaliter pro suo significato*, pues por sí mismo, en tanto que puro sonido vocal, no opera actualmente ninguna significación, al no recibir sentido más que *ad placitum*. Pero, sustituyendo a su significado, poniéndose en su lugar *(pro eo)*, en virtud del acto de inteligir que le hace significar, no mantiene una relación predicamental con respecto a éste, sino una relación «absoluta», trascendental. Una cosa en efecto, un signo de la especie que sea, que sustituye a otra, elimina la relación predicamental que instituye por su parte. Parece así que la doctrina ockhamista de la sustitución operatoria de los signos *(suppositio)* realiza de hecho lo que el argumento *de potentia absoluta dei* propone a título de hipótesis metafísica. Dios podría *de potentia absoluta* producir y conservar un conocimiento absoluto de su objeto. La *suppositio* basta, de hecho, para asegurar la independencia absoluta del conocimiento con respecto del objeto, el lógico no tiene más que constatar su realización en el lenguaje. Para garantizar la coherencia del sistema, no hay más que interpretar el argumento *de potentia absoluta dei* en el sentido de un método de inducción susceptible de mostrar la esencia de una cosa independientemente de todas sus circunstancias de hecho (cf. VIGNAUX, 1948: 22), y se articula perfectamente la noción metafísica y crítica de una intelección y de una volición absolutas de su objeto (notas 23, 24) con la lógica «nominalista» de la *suppositio*.

21. b3) *Toda notitia compleja se reduce a una notitia intuitiva incompleja, es decir, a una experiencia (experimentum, experientia)* la *notitia* compleja se dice *experimentalis* si su evidencia es causada por la experiencia inicial (pp. 404, 1.22-405, 1.5). Ockham da a entender que, de suyo, en cuanto a su noción esencial, la *notitia intuitiva* es verdadera absolutamente, es decir, no puede ser falsa; más aún, no tiene que ser verdadera o falsa, pues es *notitia* o no es: la verdad o la falsedad es propiamente hablando la del complejo, la de la proposición, frecuentemente llamada por esta razón verdad (pp. 398, 1.26, 34; 399, 1.8, 9, 15, 32, 37; 400, 1.35;

401, 1.3, 19; 402, 1.8, etcétera). Esta concepción de lo verdadero como verdadero trascendental es un eco de ARISTÓTELES: *Acerca del alma,* II, 6, 418 a 11; III, 6, 430 a 26, b 29; *Peri Herm.*, I, 16 a 8; *Metaph.*, E, 4, 1027 b 27; θ, 10, 1051 b 26; noción de verdad que Heidegger, heredero de una larga tradición que compensa su nominalismo fundante con un realismo de tipo escotista, piensa que es la concepción «tradicional» (HEIDEGGER, 1972: 32-38). Esta doctrina tiene que completarse con la de la *notitia intuitiva* clara y distinta de suyo, oscura y confusa *pro statu isto* (nota 32).

22. b4) *Distinción de la notitia intuitiva y de la notitia abstractiva por oposición a Duns Escoto* (pp. 405, 1.9-406, 1.7). Para Duns Escoto, a quien Ockham gusta de referirse y que adopta a veces como parapeto contra la acusación de modernidad (nota 35), la *notitia intuitiva* se distingue de la *notitia abstractiva* en que es *notitia* del objeto existente de hecho y presente actualmente (1.ª conclusión), el cual, captado según una semejanza perfecta, no disminuida (2.ª conclusión), la mueve formal-objetivamente por sí, no por un *medium* en el cual tiene el *esse cognoscibile* (3.ª conclusión), ni en una *relatio annexa* que completa y acaba de algún modo la especificación de la *notitia* por su *species* propia (3.ª, 4.ª y 5.ª conclusiones). De donde se sigue que la *notitia intuitiva* y la *notitia abstractiva* se distinguen específicamente por su orden con el objeto, según la razón formal de éste (cf. estudio tercero, p. 143).

23. *La oposición de Ockham a Duns Escoto* es decidida y capital (pp. 406, 1.9-408, 1.37).

α *La notitia intuitiva no atañe más a la existencia que a la no-existencia de la cosa* (pp. 406, 1.9-407, 1.8). Ockham retoma y desarrolla aquí una tesis de Duns Escoto, que muestra que ninguna forma anterior al conocimiento intuitivo es necesario a éste. No se trata, sin embargo, de la percepción visual, sino de la visión de la esencia divina por el intelecto de Cristo (ESCOTO, [1891]: 3 S, dist. 14, q. 2, núm. 2, XIV, 492-493). Duns Escoto muestra, conforme a su concepción de la intelección como recibida en el intelecto (cf. estudio tercero, pp. 160 ss.), que la visión de la esencia divina es recibida en el intelecto de Cristo sin ninguna forma previa, como la luz de gloria por ejemplo, pues en esta operación, la esencia divina es suficientemente luz por sí misma para no darse por la intermediación de otra razón formal, al no poder desempeñar tal forma previa ninguno de los papeles que sería asignado a una forma en un acto de conocimiento, ni según la causa eficiente ni según la causa material (pp. 406, 1.10-18). Ockham sistematiza esta posición aplicándola al caso de la intelección humana, poniendo de manifiesto, aquí como en otras ocasiones, la tendencia escolástica a mezclar los puntos de vista en favor de un pensamiento unívoco peligroso, tanto para el pensamiento filosófico como para la teología. La cosa sensible, existente y presente, no es en efecto para él causa de la *notitia intuitiva* ni material, ni formal, ni eficaz, ni finalmente. La exclusión de la causalidad material es evidente, pues la cosa no puede ser, salvo absurdo, el sujeto de la *notitia intuitiva*. La exclusión de la causalidad formal va de suyo para Ockham. Ella refleja dos posiciones fundamentales. Por una parte, Ockham reduce toda causalidad, incluso la del objeto, a la causalidad eficiente; por otra, no po-

dría admitir una actuación operativa de la potencia cognitiva por su objeto considerado como forma, puesto que su doctrina del *ens* le impide distinguir lo que es en tanto que quididad, y lo que es en tanto que ejercicio, y evidentemente una información cualitativa del sujeto por el objeto es absurda. Dos aspectos de una misma metafísica unívoca (cf. arts. citados en nota 7).

Habiendo descartado las causalidades material y formal, Ockham se centra, para justificar su primera conclusión, en las causalidades eficiente y final. En efecto, si la omnipotencia divina no puede en ningún caso sustituir la causalidad de una de las dos causas intrínsecas (Dios no podría ser sujeto ni forma por sí del conocimiento que el hombre puede tener naturalmente de él: el ockhamista Descartes lo atestigua en su *Troisième Meditation*), puede, por el contrario, sustituir, en tanto que causa eficiente y final última, a la causalidad de una de las causas de ejercicio segundas, eficiente o final (p. 406, 1.21-31). De ahí se sigue que Dios pueda ejercer, inmediatamente, la causalidad de un eficiente o de un fin segundo, es decir, *suprimir la causalidad del medio*. Esta tesis, corriente en el pensamiento medieval (cf. estudio séptimo), aplicada a la causalidad eficiente del objeto sobre el acto subjetivo de conocer, implica los asombrosos resultados siguientes (la próxima nota esbozará la no menos sorprendente perspectiva doctrinal que la aplicación de la misma doctrina abre en el orden de la finalidad):

— *Pro statu isto,* según el estado actual pecador del alma ligada a un cuerpo, la cosa es causa eficiente de la *notitia intuitiva* correspondiente, sensitiva (p. 408, 1.3-4; OCKHAM, 1967: 2 S, q. 12-13, V, 258) e intelectiva, pues la *notitia intuitiva* intelectiva no es *pro statu isto* sin *notitia* intuitiva sensitiva (p. 400, 1.36-38). Esto es lo que pasa *de facto* (p. 402, 1.22), *naturaliter* (p. 369, 1.3; OCKHAM, 1967: 2 S, q. 12-13, V, 258).

— *De potentia absoluta dei,* del mismo modo que la distinción formal de grados metafísicos podría devenir, si Dios lo quisiera, una separación real, lo que se verifica también de la materia y de la forma; asimismo, la omnipotencia divina podría hacer que el alma humana, para conocer, no sufriese la eficiencia de su objeto y que su acto de conocer fuese especificado de suyo, absoluto del objeto.

El argumento *de potentia absoluta dei* adopta aquí su valor metafísico pleno. El punto de vista que introduce es el mismo que el de la creación, según el cual el alma es creada absolutamente, con independencia de tal o cual estatuto posible. Define, pues, para Ockham el punto de vista de la esencia y permite mostrar la quididad en sí de la cosa, lo que el examen empírico del estatuto actual de ésta excluye (cf. VIGNAUX, 1948: 22). *De potentia absoluta dei*, es decir absolutamente, desde el punto de vista de la esencia del alma humana tal como es en tanto que creada inmediatamente por Dios, la cosa no es, pues, la causa eficiente de la *notitia intuitiva*, y la *notitia intuitiva* intelectiva es sin *notitia intuitiva* sensitiva.

Aparecen, así, los tres sentidos del argumento *de potentia absoluta dei*, con independencia de que sea posible distinguirlos según los textos de Ockham. Desarrollando la concepción escotista del efecto posible de la caída original sobre el modo de conocer humano (nota 14), el argumento *de potentia absoluta dei*, 1) designa teológicamente el modo sobrenatural *(supranaturaliter)* que Dios puede te-

ner de actuar sobre el acto de conocer natural humano *pro statu isto*, sustituyendo a la causalidad eficiente natural del objeto; 2) define crítica y metafísicamente la condición intrínseca de la *notitia intuitiva* como tal, a saber, su verdad independientemente de la existencia o la no-existencia de la cosa (p. 407, 1.2-6), que las cosas sean o no (p. 408, 1.27-28). Desde este punto de vista, el argumento *de potentia absoluta dei* es necesario, *a)* para fundar la evidencia de una especie particular de conocimiento, la proposición negativa (nota 17), y *b)* para manifestar la esencia misma de todo conocimiento en su carácter específico de autonomía por sí absoluta del objeto.

Ockham resume bien su pensamiento en el texto siguiente: «así pues es patente que por el conocimiento intuitivo juzgamos que la cosa es cuando es, y esto de manera general, aunque el conocimiento intuitivo sea causado naturalmente [por la cosa], aunque sea causado sobrenaturalmente por Dios solo» (OCKHAM, 1967: 2 S, q. 12-13, V, p. 258, cf. 286-287), en pocas palabras, *sive res sit sive res non sit*. Está próximo a las fórmulas que proliferaban por la universidad europea del siglo XIV, como la que cita Nicolás de Autrecourt atribuyéndosela a Bernardo de Arezzo, y que tiene ya una resonancia cartesiana: «es clara *(clara)* la *notitia intuitiva* por la cual juzgamos que la cosa es *(rem esse)*, sea la cosa o no *(sive res sit, sive res non sit)*» (AUTRECOURT, 1988: 2). Es cierto que tal fórmula se apoya en la doctrina explícita del *esse objectivum*, como la elabora Gregorio de Rímini, maestro de Nicolás, y que Ockham es más confuso. Vacila a la hora de dotar al concepto de un *esse subjective* o de un *esse objective in anima* (1 S, dist. 2, q. 8; dist. 27, q. 2), pues el universal, en tanto que *fictum*, es decir, en tanto que *idolum objective in anima, magis potest supponere pro re et esse communis et esse id in quo res intelligitur, quam intellectio vel aliqua alia qualitas* (OCKHAM, 1974: *Expositio in librum Peri Hermeneias Aristotelis*, I, *proemium*, párr. 10, II, 371), y facilita en consecuencia la doctrina de la autonomía del conocer en relación con el objeto. Resulta manifiesto, sin embargo, que Ockham termina por reducir todo concepto, todo *esse objectivum*, al acto subjetivo de conocer, es decir a *intentiones, passiones* o *qualitates subjective existentes in anima* y autónomas en relación con el objeto (OCKHAM, 1967: *Quodl.* 4, q. 35, IX, 474), o (lo que viene a ser lo mismo adoptando una resonancia paradójica) por concebir el *idolum* como la cosa misma en tanto que termina el acto subjetivo en ausencia de la cosa sensible, lo cual es una extensión de la noción de idea (OCKHAM, 1967: 3 S, q. 3, VI, 128).

En suma, incluso si el lector de Ockham no encuentra absolutamente clara la doctrina de los vínculos del argumento *de potentia absoluta dei* con la evidencia de la *notitia intuitiva*, negativa o positiva, no dejará de impresionarse por la insistencia que pone Ockham aquí (pp. 406, 1.9-408, 1.37) en señalar lo absoluto de la *notitia intuitiva*, en tanto que es independiente de toda causalidad, eficiente o formal, de la cosa, y al menos concluirá, por consiguiente, que desde este punto de vista el argumento *de potentia absoluta dei*, concebido originariamente como hipótesis teológica, es el instrumento de método que permite transponer la distinción formal escotista para acceder a la tesis principal de la crítica ockhamista: la distinción de razón del sujeto cognoscente y del objeto conocido,

en el seno de la unidad real y concreta de su acto, como Aristóteles la plantea (cf. estudio segundo), es reificada aquí en autonomía absoluta del primero en relación con el segundo (p. 369, 1.15-25; *respuesta a la segunda duda*, OCKHAM, 1974: Prol., q. 1, I, 58-59, donde Ockham define la contradicción como el único límite a la omnipotencia absoluta divina).

Señalemos finalmente que el argumento *de potentia absoluta dei*, tomado en su sentido de método de descubrimiento de la esencia, puede comportar una cierta forma de escepticismo entre los pensadores del siglo XIV que seguirán a Ockham, puesto que aboca a plantear, en el seno de un pensamiento de lenguaje si no de estructura aristotélica, la verdad de una proposición, *sive res sit sive res non sit*. Este escepticismo es tributario de los remanentes aristotélicos que no puede pasar por alto un autor medieval, pero de suyo no es el efecto necesario del pensamiento ockhamista. Es cierto que los tiempos no estaban todavía maduros para la explotación sistemática de las ideas ockhamistas en el sentido de una doctrina del *saber empírico a priori*, tal y como se desarrollará en la era moderna (cf. MICHALSKI, 1969: 35 ss.).

24. *El acto voluntario no es especificado por su fin propio: el tema del odium dei.*

Ockham trata del ejercicio de la causa final por analogía con el ejercicio de la causa eficiente: considera la posibilidad para la potencia absoluta de Dios de suprimir el ejercicio de la causa final segunda sin dejar de ejercer su propia causalidad final primera. El fin podría ejercer así su causalidad en ausencia del ejercicio de cualquier medio. Esta concepción, que puede revestir una significación muy edificante en una perspectiva espiritual, que de hecho ha revestido una significación impresionante en la doctrina de la pobreza tal y como ha sido elaborada por los menores contestatarios en su lucha contra el papa Juan XXII (Michel de Cézène, Ockham, principalmente en el *Opus nonaginta dierum*), es introducida en un contexto que orienta la interpretación en un sentido totalmente distinto, temáticamente al menos, pues la estructura de pensamiento que rige estos diversos dominios es evidentemente la misma: es la perspectiva del *odium dei*.

Del mismo modo que Dios puede producir sobre el acto subjetivo de conocer el efecto que produce naturalmente la cosa, sin que el conocimiento en sí sea alterado en su verdad, puede suprimir el medio propio del amor que le tiene el hombre, el amor al prójimo, sin que sea alterado en su bondad el amor del hombre por Dios. Esta interpretación restrictiva de lo «único necesario» recoge su argumento de la expresión afectivo-metafórica de las Escrituras: «Si alguien viene a mí sin odiar a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas, y hasta a su propia vida, no puede ser mi discípulo» (Lc. 14, 26), para formalizarlo en una posición absoluta, *de potentia absoluta dei*, que define como indiferente al amor a Dios el odio al prójimo, y vale lógicamente hasta concluir que el odio a Dios podría ser prescrito *(praeceptum)* por Dios *«de potentia absoluta, sine omni mala circunstantia annexa, meritorie»* (OCKHAM, 1967: 2 S, q. 15, V, 352; cf. 353; OCKHAM, 1936: 46; cf. estudio sexto, p. 337, y estudio cuarto, pp. 279-280), lo que viene a significar que el acto de odio (o de amor) con respecto a Dios es formal-

mente independiente de su objeto divino: *creatura intellectualis poterit beatificari absque hoc quod essentia divina sit sibi praesens in ratione objecti* (GUELLUY, 1947: 103).

El término *de potentia absoluta* toma aquí su sentido de «potencia desligada *(absoluta)* de todo orden, de todo débito *(debito)*, no sujeta a ninguna regla» (Pedro de Auriole, citado por VIGNAUX, 1934: 58-61), por oposición al término *de potentia ordinata*. Esta distinción es tratada de manera muy diversa según las diferentes escuelas medievales. Para Tomás, la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata* se distinguen como la noción y el ejercicio de la potencia divina. Desde el punto de vista de la noción de su omnipotencia, Dios puede hacer todo lo que es posible, es decir todo lo que tiene la *ratio entis* (cf. estudio quinto), lo cual se opone a las posiciones ockhamista y cartesiana que intepretan el principio de no-contradicción: *a)* como una ley cuasitrascendental a la cual Dios estaría sujeto, *b)* como una verdad eterna, *esse objectivum* creado *de potentia absoluta dei;* desde el punto de vista del ejercicio de su omnipotencia, hace lo que es ordenado por su prudencia, su providencia; es decir, lo que es bueno. Son, sin embargo, distinciones operadas por el análisis del metafísico. Pues, de hecho, en el ser divino, la quididad y el ejercicio, la providencia y la omnipotencia, son idénticas absolutamente. La omnipotencia divina produce así las participaciones posibles de la bondad sustancial divina, sin estar subordinada propiamente hablando a la providencia (cf. estudios quinto y sexto).

Para Ockham, la omnipotencia absoluta designa la primacía absoluta de la voluntad divina sobre el orden de sabiduría providencial que puede imprimir sobre la criatura (tema del *bonum quia volitum*), la indiferencia radical, la libertad arbitraria de la potencia divina que puede determinarse, sin que se limite a ningún tipo de orden de creación, siempre que no sea contradictorio, tanto con el orden de creación donde el amor al prójimo es el medio del amor a Dios, como con el orden contrario donde el odio al prójimo es el medio del amor a Dios. Ambos órdenes, en los que se percibe fácilmente la significación afectivo-práctica (pero que Ockham toma en un sentido formal-metafísico), pueden ser sin contradicción *de potentia ordinata*, en la medida en que el decreto divino se determina libremente, es decir arbitrariamente, a ambos, pero ninguno es querido exclusivamente por Dios, pues su contrario es siempre posible *de potentia absoluta dei*, incluso si Dios no puede ya realizarlo, al haberse fijado por su inmutabilidad en tal elección «absoluta», es decir, arbitraria e indiferente (DESCARTES, [1897]: *Entretien avec Burman*, AT, V, 160; *Lettre à Mersenne*, 15 de abril de 1630; cf. OCKHAM, 1967: *Opus nonaginta dierum*, cap. 95, *Quarto declarant*). Si uno de ellos (el amor al prójimo es el medio del amor a Dios) es creado de hecho, en razón del decreto arbitrario divino, es evidentemente, por lo tanto, contradictorio *de potentia ordinata* su contrario. Considerado sin embargo *de potentia absoluta dei*, es posible absolutamente como su contradictorio, en el mismo sentido. Nada, por consiguiente, es producido por Dios más que *de potentia ordinata* y la consideración *de potentia absoluta*, como se ha dicho, es determinante para la definición de la quididad de una cosa, puesto que esta definición hace abstracción de las cir-

cunstancias que Dios ciertamente no puede no querer *de potentia ordinata*, como el amor al prójimo en relación con el amor a Dios, y la *notitia intuitiva* sensitiva en relación con la *notitia intuitiva* intelectiva.

De ahí se colige las pocas razones que tiene Ockham para citar, en apoyo de su concepción, la posición mencionada de AQUINO, 1961: *Contra Gentiles*, III, cap. 98 (cf. *Opus nonaginta dierum, loc. cit., prima ratio, in fine*). Del mismo modo que la quididad de la *notitia intuitiva* intelectiva es independiente de la *notitia intuitiva* sensitiva, por lo tanto la quididad del amor a Dios es independiente del amor al prójimo, lo que un tomista podría admitir desde el punto de vista formal-quiditativo. Pero puesto que, en un contexto ockhamista, la quididad y el ejercicio no se distinguen, Ockham concluye que la *notitia intuitiva* intelectiva es absolutamente independiente de la *notitia intuitiva* sensitiva y el amor a Dios absolutamente independiente del amor al prójimo, lo que para un tomista no tiene ningún sentido. Ockham va más lejos todavía, pues viene a decir que, del mismo modo que la quididad de la *notitia intuitiva* es independiente de la cosa, también la quididad del amor a Dios es independiente de Dios. Parece, sin embargo, que él mismo recula ante esta realización de sus propios principios, condenado por la censura eclesiástica (cf. *respuesta a la octava duda*, OCKHAM, 1967: Prol., q. 1 , I, p. 71; GUELLUY, 1947; nota 14).

En estas condiciones, no hay que asombrarse de ver todos estos temas, principalmente el de la independencia del amor a Dios en relación con los medios humanos, desarrollarse en el sentido de una teología de la salvación otorgada *de potentia absoluta dei*, con independencia de la bondad o malicia de la acción humana y con independencia de la corrupción de una naturaleza humana totalmente caída y legítimamente odiada por Dios (cf. MURALT, 1983).

25. Para el aristotelismo tomista, todo conocimiento tiene por principio la forma inteligible del objeto. El conocimiento sensible termina, sin embargo, en la cosa existente y presente, mientras que la intelección termina en la forma inteligida de la cosa en tanto que formada, expresada y dicha, en y por la intelección, idéntica formalmente a la forma real de la cosa. En este sentido, el objeto es a la vez principio y término del conocimiento (cf. estudio tercero, p. 133). Por el contrario, Ockham, al rechazar toda *species* inteligible, todo *esse objectivum* de lo inteligible, todo *esse repraesentatum* de tipo escotista, no concibe el objeto como un principio, es decir, como una forma inteligible causa motiva del intelecto, sino solamente como un puro objeto terminativo de la intelección, tal como manifiesta la noción de la idea divina (cf. estudio cuarto, p. 255). Pero, siendo terminativo, el objeto no es por tanto causa esencial de la *notitia*, incluso intuitiva, pues no es causa de ésta en ningún sentido de la palabra *causa* (nota 23). Coexiste con la *notitia*, de la cual es, como mucho, su ocasión o su circunstancia, y puesto que no es en ningún caso causa de ésta, ocurre todo como si pudiera no existir, o como que su existencia o su no existencia no tuvieran ninguna importancia. Es lo que da a entender Ockham en una fórmula muy característica: «la *notitia intuitiva* por sí y necesariamente no es más *notitia* de lo existente que de lo no existente; sino que concierne tanto a la existencia como a la no existencia de la cosa» (p. 407, 1.2-5), pues «el objeto de la *notitia intuitiva* puede ser no ser *(non ens)*» (p. 407, 1.34-35).

26. β. Ockham señala de nuevo la *identidad del objeto de la notitia intuitiva y de la notitia abstractiva* (cf. notas 2 y 16).

27. γ. *Nueva toma de la conclusión* α (nota 23). Ockham recoge la primera conclusión, pero al negar que el objeto es motivo, niega también que es motivo objetivamente, es decir, según una *species* inteligible como «principio que contiene virtualmente la cosa en tanto que cognoscible», o según una *species expressa*, como «efecto», «*species* o similitud que contiene representativamente la cosa de la que es similitud» (p. 405, 1.22-32). La *notitia intuitiva* en efecto no tiene que ser determinada ni terminada por una *species* (OCKHAM, 1967: 2 S, q. 12-13, V, 268). Si la *notitia abstractiva* conoce exactamente y bajo la misma razón lo que conoce la *notitia intuitiva* (nota 26), se sigue que la *notitia abstractiva* no va a ser ya determinada ni terminada por una *species*. (Si hay *aliquid primum praeter objectum et intellectum* en el caso de la notita abstractiva, se trata no de una *species*, sino de un *habitus*, ibíd.: 2 S, q. 12-13, V, 269, 271). Esta es la doctrina constante de Ockham que niega toda *species* y todo concepto en la intelección.

En su respuesta, Ockham introduce igualmente el argumento *de potentia absoluta dei* desde un ángulo muy particular. La causalidad de Dios con respecto a la *notitia intuitiva* es total en efecto, cuando sustituye *de potentia absoluta* a la de la cosa, como lo es para Descartes con respecto del *esse objectivum* de las verdades eternas (*Lettre à Mersenne*, 27 de mayo de 1630). *Naturaliter*, Dios y la cosa son causas concurrentes y parciales. Para Ockham y la tradición escotista, dos causas concurrentes en un mismo efecto son siempre parciales: *in causis per se bene potest esse circulatio inter eas, maxime si sint partiales* (ibíd.: 3 S, q. 7, VI, 205). Pero, si una causa parcial se ejerce sola con exclusión de cualquier otra, es entonces causa total (nota 9). Así se suprime la mutualidad, es decir, la analogía de las causas que permite que dos causas concurrentes por sí en un mismo efecto sean una y otra, diferentemente, totales.

28. δ. *El conocimiento no es relativo a su objeto.* Es absoluto, puesto que puede ser, *de potentia absoluta dei*, es decir, absolutamente, relativo a nada. «Si Dios causa en mí el conocimiento intuitivo de algún objeto que no existe y conserva este conocimiento en mí, puedo, por mediación de este conocimiento, juzgar que la cosa es *(rem esse)*, pues, viendo esta cosa intuitivamente, y habiendo formado este complejo [proposicional] "este objeto no es", inmediatamente el intelecto, en virtud del conocimiento intuitivo, asiente a este complejo y rechaza su opuesto, de tal suerte que este conocimiento intuitivo es causa parcial de este asentimiento [...]. Y así por consiguiente, el intelecto acuerda *(assentit)* que lo que yo veo es pura nada *(illud quod intueor est purum nihil)*» (ibíd.: 2 S, dist. q. 12-13, V, 260).

Ockham desarrolla aquí una vez más su doctrina del relativo como absoluto. «Toda cosa es verdaderamente absoluta, y la relación no es algo existente subjetivamente en el padre y en el que es su hijo, [cosa] distinta de toda cosa absoluta» (OCKHAM, 1974: *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*, cap. 12, II, 240). «La relación real no dice nada positivo real, sino los extremos relativos y no alguna relación *(habitudo)* o alguna cosa intermediaria *(res media)* entre los correlati-

vos [...]. La similitud no dice nada más que dos blancos, o significa una blancura connotando otra desde ella [...]. La similitud son estos dos mismos blancos» (OCKHAM, 1967: 2 S, q. 1, V, 9). «La visión intuitiva e intelectiva es una cosa absoluta, distinta del objeto según el lugar y según el sujeto» (p. 408, 1.20-22). La relación no es pues de ninguna manera una «cosa pequeña *(parva res)* entre los relativos» (ibíd.: *Quodl.*, 6, q. 8, IX, 611 ss.). Es la coexistencia de un absoluto y de otro absoluto. «La similitud significa dos blancos inmediatamente, sin relación intermedia *(media)*, o al menos un [blanco] principalmente y otro connotativamente; de ahí que no sea dicha de ningún [blanco] más que si dos blancos co-existen» (ibíd.: 2 S, q. 1, V, 16, L). De donde se sigue que «no es oportuno plantear ninguna relación del género de la relación *[predicamental]*, distinta de [sus] fundamentos, pues, habiendo planteado los fundamentos, la denominación relativa sigue inmediatamente» (ibíd.). Lo que parece que vuelve a decir, al menos en términos aristotélicos, que no hay relación fuera de la relación trascendental. Aplicada a la noética, esta doctrina remite evidentemente a la definición del conocimiento como co-existencia de la ciencia y del objeto, como ha sido presentada en la nota 10.

Así pues, hay que evitar concluir en la interpretación de Pedro de Auriole, para quien la relación que nace de la comparación de absolutos no es más que de razón. El aristotelismo tomista y el ockhamismo están de acuerdo en este punto, con la diferencia siguiente, considerable, pero fácilmente definible: para el primero, la relación puede ser dicha de los dos relativos; para el segundo, la relación es dicha de los dos absolutos. Para el primero es real, incluso si hay, por otro lado y según otras perspectivas, ciertas relaciones de razón; para el segundo no es real ni de razón; simplemente no es. De ahí que, finalmente, para el primero el conocimiento pueda decirse relación (ARISTÓTELES: *Metafísica*, Δ, 15, 1021 a 29), mientras que para el segundo no pueda. Pero, para ambos, la relación es inmediata.

Sin embargo, hay que precisar, en rigor, que Ockham no puede admitir, como el aristotelismo, una relación trascendental, ni concebir que la reducción de la relación a la realidad de sus dos fundamentos absolutos pueda ser interpretada como relación trascendental en el sentido tomista. Por lo demás, Ockham nunca emplea el término de relación trascendental, incluso si su descripción de la relación como coexistencia de dos absolutos parece aproximarse *sicut verba sonant* a la definición de la relación trascendental de Juan de Santo Tomás, por ejemplo.

1) Para el aristotelismo, la relación puede decirse de los dos relativos, y el conocimiento, la relación entre el intelecto y lo inteligible; en el ser predicamental, según que es sustancia y accidente. Según el ser en tanto que acto y ejercicio, la relación no puede ser más que trascendental, es decir, unidad ejercida sustancialmente, como la de la materia y la forma (ARISTÓTELES: *Física*, II, 2, 194 b 8), inteligiblemente como la del intelecto y lo inteligible en la intelección.

2) Ockham, por el contrario, no distingue entre lo que es en tanto que sustancia y quididad, y lo que es en tanto que acto y ejercicio. Al negar la relación predicamental, no mantiene más que la coexistencia de sus fundamentos absolutos. Del mismo modo que no hay para él relación predicamental, tampoco hay relación, menos aún causalidad, sino solamente coexistencia del intelecto con su objeto.

Pero, puesto que Ockham no distingue lo que es en tanto que acto y ejercicio, no puede concebir la coexistencia de los fundamentos absolutos como una relación, aunque ésta sea trascendental. Se ve, pues, en la obligación de suprimir toda realidad a la relación, todo *quid rei,* y definirla desde el solo punto de vista «nominalista», como un término connotativo que designa dos absolutos coexistentes y que no tiene por este hecho más que un *quid nominis*. En la medida en que Ockham reduce la *species* inteligible al acto subjetivo de conocer éste a la representación y a la *suppositio,* esta consecuencia, aplicada a su noética, es inevitable (nota 20).

Estas difíciles doctrinas son fundamentales. Sin ellas, la filosofía moderna, filosofía de la *notitia intuitiva* del acto subjetivo del yo y de la *notitia abstractiva* del objeto exterior (notas 33, 34), filosofía de la representación a priori, de origen divino o trascendental en el sentido kantiano, filosofía analítica, no es comprensible. Y cuando pretende comprenderse por sí misma, se jacta de una originalidad puramente ilusoria, que no manifiesta más que su ignorancia radical de las estructuras de pensamiento que la ordenan. La muestra más evidente es el asombro casi ingenuo que sobrecoge a los filósofos contemporáneos ante la identidad estructural de su pensamiento con el de cualquiera de los maestros medievales. El estudio tercero ofrece numerosos ejemplos llamativos de esta identidad.

29. ε. *Nueva toma en consideración de la conclusión* α (nota 23).

30. *Conclusión de la crítica de Duns Escoto*

α *La notitia intuitiva y la notitia abstractiva difieren por sí mismas* (p. 408, l.1-12), por su esencia en tanto que creadas *de potentia absoluta dei,* independientemente del estatuto contingente que pueda afectarles y que Dios crea *de potentia ordinata* (nota 23). De ahí que Ockham añada que, *naturaliter*, la cosa es «una de las causas eficientes» de la *notitia intuitiva,* con el acto mismo de intelección, y bajo «la influencia general» de Dios que se ejerce según el orden querido de hecho por la omnipotencia divina (*«stante ordinatione divina quae nunc est»,* OCKHAM, 1967: *Quaestiones variae*, q. 7, q. 4, VIII, 393), es decir, según el cual de hecho la cosa es causa eficiente parcial de la *notitia intuitiva* y la *notitia intuitiva* causa eficiente parcial de la proposición evidente (ibíd.: 2 S, q. 12-13, V, 256 ss.). Esta «influencia general» es constantemente supuesta por la filosofía de los siglos XIV y XV, con exclusión de la moción previniente tomista (cf. estudio séptimo, pp. 378 ss.), en Nicolás de AUTRECOURT (1988: 4: *concurrente influentia generali primi agentis*), en Juan de Mirecourt (citado por MICHALSKI, 1969: 137: *«stante dei generali influentia et non facto miraculo»*), en Gabriel Biel (texto citado, estudio séptimo, nota 55). Es sorprendente ver la estabilidad del orden natural y así la verdad de la ciencia depender en lo sucesivo, no ya del ser de las cosas en tanto que participan de la esencia y de la bondad divinas, sino del concurso ordinario de la omnipotencia divina, determinada eternamente a tal orden del mundo antes que a cualquier otro, en la indiferencia si no en el arbitrio más absoluto. «Se os dirá que si Dios hubiera establecido estas verdades podría cambiarlas como un rey hace con sus leyes; a lo que hay que responder que sí, si su voluntad puede cambiar. Pero yo la comprendo como eterna e inmutable. Y yo, por mi parte, juzgo del mismo modo a Dios. Pero su voluntad es libre. Sí, pero su potencia

es incomprensible» (DESCARTES, [1897]: *Lettre à Mersenne*, 15 de abril de 1630). «Dios habría podido mandar a su criatura odiarle y hacer consistir en esto el bien. Él no puede ya» (ibíd.: *Entretien avec Burman*, AT, V, 160). La omnipotencia libre de Dios, absoluta de toda inteligencia y de todo amor por su esencia y su bondad, cae en la presa de su eternidad: lo que aquélla ha hecho, libre, absoluta e indiferentemente, lo ha hecho, y este «plumazo» elimina por sí solo en lo sucesivo el azar y la contingencia. La soberana libertad se ve enviscada en la facticidad de su decisión eterna (cf. estudio sexto, p. 338). Se apunta aquí el recurso constante de la filosofía moderna clásica a Dios como *principio propio* de todas las cosas, lo que suprime la distinción aristotélica entre ciencia y sabiduría, entre inteligibilidad propia e inteligibilidad común.

Duns Escoto y Ockham utilizan en su razonamiento la misma premisa y ambos llegan a una conclusión diferente. Para cada uno de ellos, la *notitia* intuitiva y la *notitia abstractiva* tienen el mismo objeto, siendo específicamente diferentes (Duns Escoto, citado, p. 405, 1.22-32; Ockham, ibíd., pp. 392, 1.11-15; 403, 1.17-20; OCKHAM, 1967: *Respuesta a la segunda duda*, Prol., q. 1, OT, I, 61). Pero, mientras que la diferencia específica proviene para Duns Escoto de la razón formal-motiva (presencia de la cosa existente, ser inteligible de la cosa en la *species, loc. cit.*), es para Ockham por sí, es decir absoluta. La negación de la *species*, es decir, a fin de cuentas, del *esse objectivum*, conlleva en Ockham la definición del acto de conocer como absoluto del objeto y especificado por sí. Ockham, al desembarazarse del *idolum fictum* (lo cual, en general, facilita la doctrina de la autonomía del conocimiento en relación con la cosa), tiende a no perder ninguna de las ventajas que éste parecía poder aportarle. Pues «lo que es salvado por el *fictum* puede ser salvado por el acto de inteligir» (OCKHAM, 1967: *Quodl.*, 4, q. 35, IX, 474).

β. *La notitia intuitiva, sensitiva e intelectiva, puede ser notitia de una cosa que no existe* (p. 408, 1.13-37). Por la manera en que presenta esta tesis, Ockham muestra que es una consecuencia del principio de la especificación por sí del acto subjetivo de conocer absoluto del objeto. «No es propio de la razón de la intelección, ser causada o depender del objeto» (ibíd.: 1 S, dist. 35, q. 2, IV, 441). Por lo tanto, Ockham puede concluir que la criatura es el objeto de la intelección divina por sí, y no por la intelección de la esencia divina, sin que la criatura determine en nada la intelección divina (ibíd.: q. 3, IV, 456); ésta mantiene por consiguiente su absoluto, no siendo aquélla más que un objeto terminativo para ella (nota 25), una circunstancia indiferente, *sive sit, sive non sit* (p. 408, 1.26-28). Ockham puede ilustrar sin vacilar el carácter absoluto, especificado por sí, de toda intelección, por el ejemplo paradójico de la *notitia* de una cosa que no existe. Las fórmulas características no faltan en sus escritos. Todavía una última: «la visión sensitiva del color puede ser conservada por Dios, no existiendo el color, y sin embargo esta visión termina en el color como en su primer objeto» (p. 408, 1.33-36, texto que responde perfectamente a las críticas de GHISALBERTI, 1978). *Es muy importante, para reubicar en su justa perspectiva la problemática de la notitia intuitiva de una cosa que no existe, considerar que ésta no es más que un ejemplo sorprendente, paradójico, de una tesis ciertamente característica e importante: la del conocimiento,*

divino y humano, absoluto de toda relación con el objeto, independiente de suyo de toda causalidad ejercida sobre ella por el objeto. No es preciso que el árbol esconda el bosque, con el peligro que corre manifiestamente la inmensa literatura, más o menos polémica, a propósito del conocimiento de los no existentes. Y lo mismo ocurre con la noción del odio a Dios (odium dei). *Se trata solamente de una ilustración de la tesis «voluntarista» de una voluntad, divina o humana, no finalizada de suyo por el bien que le es debido*. Es interesante recordar aquí que el aristotelismo tomista admite la causalidad formal del objeto sobre el intelecto, pero considera igualmente que el intelecto divino conoce las criaturas sin estar en nada determinado por ellas. Son conocidas en tanto que la esencia divina se intelige a sí misma como participable al infinito por ellas. La noción ockhamista de la intelección absoluta de toda relación con el objeto se paga con el abandono necesario de toda participación de la criatura en la esencia divina (cf. estudio cuarto, p. 273, *passim*).

31. La doctrina de p. 408, 1.31-36, puede entenderse en el sentido fuerte y metafísico según el cual, *de potentia absoluta dei*, la *notitia intuitiva* sensitiva es *notitia intuitiva* de una cosa que no existe, o en el sentido débil y psicológico según el cual la *notitia intuitiva* sensitiva persiste después de la afección del sentido. Es esta doctrina de la *visión remanente* la que funda en Pedro de Auriole la doctrina del *esse objectivum* en las famosas *experientiae* (1 S, dist. 3, sect. 14, C., a. 1, núm. 31, 696).

32. ARTÍCULO PRIMERO. III. *Conclusión*

B. La conclusión: hay una doble *notitia* intelectiva, intuitiva y abstractiva (nota 16), válida igualmente para los puros inteligibles, es decir, para los actos interiores del sujeto (pp. 408, 1.39-412, 1.7). Todo lo que se ha dicho de las *notitiae intuitiva* y *abstractiva* de la cosa exterior vale así también para las *notitiae intuitiva* y *abstractiva* del acto subjetivo: necesidad de una *species*, de un *esse objectivum*, de un concepto, o reducción de éstos a la pura intención o acto subjetivo (notas 23, 27), ciencia del objeto en la proposición evidente causada por la *notitia intuitiva* inicial. Será patente, sin embargo, que el argumento *de potentia absoluta dei* no actúa de la misma manera a propósito del puro inteligible: éste será el privilegio del *cogito* (nota 34). Ockham precisa que todos los puros inteligibles no son conocidos por una *notitia intuitiva*, así como los *habitus* que son conocidos demostrativamente. Sólo el acto del *habitus* es objeto de *notitia intuitiva* (OCKHAM, 1967: *respuesta a la quinta duda*, Prol., q. 1, I, 69).

a) *La proposición «intelligo» es evidente, absolutamente primera* (pp. 408, 1.39-409, 1.25). La experiencia muestra que las cosas que no son sensibles son conocidas intuitivamente: el hombre prueba *(experitur)* que intelige, quiere, se divierte, etcétera, y la evidencia de la proposición *ego intelligo* lo atestigua. La evidencia de esta proposición es muy particular: es primera y se adquiere inmediatamente por la *notitia* incompleja intuitiva de sus términos, es decir, de la cosa importada por éstos; a saber, el acto de *notitia intuitiva*, el *intelligere*, y ése solo la causa suficientemente. A decir verdad, la proposición *intelligo* no tiene más que un término (cf. nota 11), que es el solo predicado, al reducir el nominalismo

ockhamista el sujeto a la actualidad de su operación. Para dar cuenta de esta identidad la traducción pone entre paréntesis el *yo,* aunque el texto latino diga *ego*. Los paréntesis aportados alrededor del *yo* en el texto traducido no son un artificio filológico inútil. Ponen de manifiesto lo que Parménides había presentido: que la unidad del ser no puede ser adecuadamente expresada por un complejo como «el ser es». También escribía simplemente «es». Es una necesidad estructural de la metafísica del uno oponerse a la estructura predicativa de la proposición.

La proposición *intelligo* es independiente, no sólo de una proposición anterior, sino también de la *notitia intuitiva* de una cosa sensible, de la cual Ockham dice expresamente que no sería suficiente. Sin embargo, hay que distinguir y utilizar las nociones adquiridas más arriba (nota 23). *Pro statu isto, naturaliter, de facto*, del mismo modo que la *notitia intuitiva* sensitiva es causada por la cosa misma y que la *notitia intuitiva* intelectiva no es sin *notitia intuitiva* sensitiva, también la *notitia intuitiva* de la *notitia intuitiva* de la cosa sensible es necesaria para la evidencia de la proposición *intelligo. De potentia absoluta dei*, es decir, desde el punto de vista de la *notitia intuitiva* considerada en sí, absolutamente, del mismo modo que la *notitia intuitiva,* especificada por sí, no tiene que ver más con lo existente que con lo no-existente y puede ser así *notitia intuitiva* de una cosa que no existe; asimismo, la *notitia intuitiva* de la *notitia intuitiva,* considerada en sí, basta absolutamente para causar la evidencia de la proposición *intelligo*.

Esta distinción se extiende al *carácter no reflejo de la notitia intuitiva de la notitia intuitiva*: de hecho, ésta es refleja en la medida en que, en un primer momento, el objeto *naturaliter* causa la *notitia intuitiva;* absolutamente, ella no lo es, puesto que la *notitia intuitiva* de una *notitia intuitiva* considerada absolutamente causa suficientemente la evidencia de la proposición *intelligo*. En este sentido, Ockham puede decir que «nosotros experimentamos en nosotros los puros inteligibles como cualesquiera sensibles» (p. 409, 1.39-40). Pues «hablando propia y estrictamente no hay [aquí] intelección reflexiva, porque la reflexión, tomada en sentido estricto, incluye necesariamente al menos dos [elementos]» (OCKHAM, 1967: 1 S, prol., q. 1, I, 65). Esto es lo que explica por qué Ockham puede definir el acto subjetivo de la conclusión como el objeto de la ciencia, sin reducir el conocimiento a la conciencia de sí (cf. estudio tercero, pp. 167, 173).

2. *La primacía que caracteriza a la evidencia de la proposición «intelligo», caracteriza a toda proposición que descansa sobre un puro inteligible* (p. 408, 1.25-35). Es el privilegio de todos los *mere intelligibilia* el ser conocidos con la mayor *(maxime)* evidencia (pp. 410, 1.19 ss.). Ockham debería tener en cuenta también la sensación entre los puros inteligibles, como lo hace Descartes (nota 15). Todo acto subjetivo, considerado absolutamente, puede causar suficientemente una *notitia intuitiva* intelectiva que cause, a su vez, la evidencia de la proposición que lo expresa: *intelligo, amo Sortem, sentio,* etcétera. Se ve bien aquí que Ockham traspone al dominio de los puros inteligibles, el esquema habitual de su crítica: la cosa causa suficientemente (al menos *de facto*) la *notitia intuitiva* que causa suficientemente la evidencia de la proposición. Ninguna *notitia intuitiva* es así refleja. Que en particular la *notitia intuitiva* del acto subjetivo no sea, de suyo, refleja, lo pone de manifiesto

claramente el ejemplo de la proposición *amo Sortem* y de la *notitia intuitiva* que causa la evidencia de ésta. La proposición *amo Sortem* y la *notitia intuitiva* intelectiva del acto subjetivo correspondiente no constituyen una conciencia refleja, sino las dos causas concurrentes parciales de la ciencia de este puro inteligible, pues, «de los puros inteligibles, la ciencia no se adquiere más que por la experiencia» (p. 408, 1.38-39). Ocurre lo mismo, incluso aunque puede parecer paradójico, con la proposición *intelligo* y la *notitia intuitiva* intelectiva que causa la evidencia de ésta: ambas constituyen las causas de la ciencia experimental directa del acto subjetivo de *intelligere,* y no las etapas de una reflexión del sujeto sobre sí mismo a partir de su *notitia intuitiva* directa de la cosa (sensible). Esto es válido sobre todo, es cierto, en el caso de la definición del conocimiento como especificado absolutamente, por sí, como se ha dicho más arriba.

Ockham plantea aquí una distinción que mantenía conscientemente el aristotelismo entre conciencia y conocimiento. Para Aristóteles es distinta la *conciencia de sí mismo al conocer el objeto*, es decir, la experiencia interior de la actualización del sujeto viviente concreto por el objeto, y el *conocimiento del acto del sujeto como tal*, es decir, la ciencia del acto subjetivo de conocer, sin considerar la relación actual de éste con el objeto. La primera es conciencia, refleja en un sentido existencial concreto; la segunda es refleja en un sentido impropio, abstractivo, por oposición al momento directo primero de conocimiento del objeto: es en realidad directa, como el acto de conocer el objeto exterior. Ockham no se entrega a ninguna descripción psicológica de la conciencia: la *notitia intuitiva* de la intelección, del amor, de la sensación, es conocimiento directo de un conocimiento (la *notitia intuitiva* de una *notitia intuitiva* hace pensar en la *idea ideae* de Spinoza), conocimiento de una volición, conocimiento de una sensación, y causa la evidencia de la proposición correspondiente en que se resume la ciencia del acto subjetivo. No se trata, pues, tanto de conciencia como de conocimiento *(scientia, notitia),* con lo que este término implica de evidencia, de claridad y de distinción. Lo manifiesta el hecho de que intelección, volición, placer, tristeza y sensación sean consideradas como puros inteligibles. Ockham indica, por tanto, que rechaza la doctrina del sentido común, concebido como sensibilidad profunda del alma en sí misma y en sus actos, como medio fundamental de la vida psicológica humana, como potencia propia de la conciencia de este animal sensible que es el hombre para Aristóteles (cf. estudio primero, p. 53). La conciencia para Ockham no tiene, pues, que ejercerse, como para Aristóteles, más o menos confusamente, tiñendo el conjunto de la vida psicológica humana. Se ejercerá exclusivamente bajo la forma de la *notitia intuitiva,* que, de suyo, es evidente, clara y distinta —la *notitia intuitiva* es de suyo, necesariamente, clara, distinta y perfecta anteriormente a toda definición (cf. OCKHAM, 1967: 1 S, dist. 3, q. 5, II, 478-479), pero *pro statu isto* puede ser oscura y confusa (ibíd.: *respuesta a la cuarta duda*, Prol., q. 1, I, 68; cf. nota 21)— y terminará, como en la filosofía clásica, por reducirse pura y simplemente al «pensamiento»: siendo *notitia intuitiva* de intelección, *notitia intuitiva* de volición, *notitia intuitiva* de sensación, rechaza, en favor de la «razón clara», todas las manifestaciones específicas de la sensibilidad profunda, la estimativa, la cogitati-

va, la imaginaria y la afectividad. No es exagerado decir que Ockham inaugura el proceso de racionalización de la psicología que suscitará, tras su terminación en la filosofía clásica, la violenta reacción del psicoanálisis.

33. c) *Confirmación de la posición ockhamista por Agustín* (cf. nota 15). La argumentación que cita Ockham según el *De Trinitate*, citada según las variantes de la edición de Lyon, es simple, y no podía dejar de despertar la atención del *Venerabilis Inceptor* por el parecido que presenta con su propio pensamiento. La fe, en tanto que conocimiento de su objeto, es una *notitia abstractiva;* en tanto que acto subjetivo, puede ser el objeto de una *notitia intuitiva* intelectiva que causa suficientemente la evidencia de la proposición *credo* (pp. 408, 1.37-410, 1.15).

Toda *notitia abstractiva*, al ser puramente inteligible, puede, pues, ser el objeto de una *notitia intuitiva* y de una proposición evidente. Es la primera manifestación de la conciencia de sí moderna: conocimiento intuitivo de sí y conocimiento abstractivo de las cosas exteriores, tal y como la elaboran Descartes en el *cogito* y Kant en la apercepción transcendental, desde el punto de vista, es cierto, de una filosofía del *esse objectivum*, como la de Gregorio de Rímini (cf. nota 16). De ahí se sigue el derrumbe de la noción de verdad-adecuación, como ha sido descrito en el estudio tercero, pp. 178 ss. La aprehensión intuitiva del significado objetivo complejo de la proposición se desarrolla por un acto de creencia, de fe, que acuerda «ser la cosa como es significada». Se ve cómo se puede pretender que San Agustín sea el origen de las doctrinas ockhamista, gregoriana, cartesiana y kantiana de la verdad como asentimiento de fe. Sin embargo, él mismo no pensaba en otra cosa que en describir espiritualmente un estado del alma fiel.

34. d) *El privilegio de la proposición «intelligo»*

Retomando ciertas fórmulas que se emparentan con lo que ha sido llamado un poco frívolamente el *cogito* agustiniano, Ockham muestra que la proposición que descansa sobre el puro inteligible es, no sólo evidente y primeramente conocida, sino también indudable (pp. 410, 1.17-411, 1.7).

Ciertamente, Ockham se refiere a toda proposición que descansa sobre todo puro inteligible. Pero la elección que opera entre las citas de Agustín, así como la naturaleza crítica de su indagación permiten concluir que lo que le importa es establecer la proposición que sea la *primera evidencia especulativa, el primer conocimiento indudable*, no obstante toda circunstancia exterior susceptible de legitimar la menor sospecha de incertidumbre. Procede en primer lugar de manera puramente empírica. Las proposiciones que se reconocen como las más evidentes, suponen la *notitia intuitiva* de un puro inteligible, es decir, de un acto subjetivo cuya experiencia interior es indudable. Así pues, «yo sé que vivo», y según un texto de Agustín que Ockham no cita: «nadie duda que no recuerde, que comprenda, que quiera, que piense, que sepa, que juzgue... Se puede dudar del resto, pero de todo esto no se debe dudar» (*De Trinitate*, X, cap. 10, 14). De hecho, nadie ha dudado, incluso los escépticos. Para la evidencia de tales proposiciones se requiere la experiencia de un acto subjetivo similar al de la fe, el cual, aunque *notitia abstractiva* en cuanto a su objeto, no puede dejar de ser ejercido si es ejercido, y puede así causar la evidencia de una *notitia intuitiva* intelectiva específica.

Ockham no dice más expresamente. Pero hay que recordar todo lo que decía de la omnipotencia divina, capaz de sustituir a la causalidad natural de la cosa sobre la *notitia intuitiva,* y acercar esta doctrina al problema presente. De donde sigue que *la proposición que descansa sobre un puro inteligible, como mi intelección, no sería indudable si la potencia divina pudiera sustituirlo y ejercer inmediatamente la causalidad que ejercería naturalmente sobre la notitia intuitiva intelectiva que causa suficientemente la evidencia de esta proposición.* Pues, haciendo esto, Dios suprimiría el acto subjetivo de intelección y destruiría al sujeto mismo que plantea la proposición evidente *intelligo.* El argumento metafísico *de potentia absoluta dei,* y su corolario crítico de la *notitia intuitiva* de una cosa que no existe, no encuentra pues su aplicación aquí. Dios no puede *de potentia absoluta* sustituir la causalidad de este puro inteligible, que es mi intelección para causar directa y sobrenaturalmente la *notitia intuitiva* que causa la evidencia de la proposición *intelligo.* Dios no lo puede *de potentia absoluta* (y tampoco lo hace *de potentia ordinata),* porque implicaría contradicción y engaño por su parte. En efecto, si se recuerda lo que se ha dicho más arriba sobre el fundamento de la proposición negativa evidente (nota 17), se convendrá que si Dios sustituyese de hecho la causalidad de mi intelección, la proposición evidente que se derivaría sería legítimamente *non intelligo.* Ahora bien, es la proposición *intelligo* la que me es conocida con evidencia. El solo hecho de la proposición evidente *intelligo* basta así para atestiguar la evidencia de la *notitia intuitiva* del puro inteligible que es mi intelección, es decir, para atestiguar la existencia de mi intelección: «que en efecto, otras cosas [que las sensibles] sean conocidas por nosotros en particular e intuitivamente, es patente porque esta [proposición] me es conocida con evidencia: yo inteligo» (p. 408, 1.6-9). En el solo caso de la proposición *intelligo*, la *notitia intuitiva* es especificada y causada necesariamente por su objeto propio, el cual es planteado absolutamente como existente de hecho necesariamente; en este único caso, la *notitia* no puede ser más que intuitiva, es decir, indudable (cf. pp. 406, 1.12-18) y necesariamente distinta. El privilegio del conocimiento del yo implica pues: 1) la existencia necesaria del yo, es decir, de su acto, 2) la causalidad necesaria de este acto sobre la *notitia intuitiva* correspondiente, 3) la evidencia necesaria de la proposición *intelligo*, en otros términos, la claridad, la distinción y la verdad necesarias de la proposición *intelligo*, tanto *de potentia absoluta dei* como *pro statu isto* (cf. los dos modos de la *notitia intuitiva,* nota 32).

Tal es el *cogito* ockhamista. No hay que exagerar su importancia. Ockham no busca un primer principio de certidumbre, no busca fundar una metafísica del sujeto. La proposición *intelligo* es ciertamente primera, adquirida inmediatamente por la *notitia intuitiva* incompleja de su término (p. 408, 1.9-11). Es conocida con más certeza y más evidentemente que la proposición que descansa sobre las cosas sensibles exteriores, pues tiene un término conocido intuitivamente de la manera más perfecta (*maxime*, p. 410, 1.17-20). Pero el privilegio del *cogito* ockamista está bien repartido: es, tanto el de toda *notitia intuitiva,* como el de toda proposición evidente que descansa sobre cualquier otro «puro inteligible». Expresa una evidencia que ningún hombre, ningún filósofo, puede negar: el hecho de experien-

cia que el sentimiento interior tiene sobre los actos y los estados interiores del yo (lo que se puede llamar con más o menos fortuna la «conciencia de sí»), es más inmediato, más cierto, más evidentemente conocido, al menos en cuanto a nosotros, que toda cosa exterior. Es más, hay que saber que la *notitia* intuitiva, sensitiva o intelectiva de una cosa exterior es como tal un «puro inteligible» y que, desde este punto de vista, el conocimiento de una cosa exterior es tan cierto y evidente como el conocimiento de un «puro inteligible»: «experimentamos *(experimur)* [los puros inteligibles] como cualquier sensible, y nadie duda más de lo que ama o de lo que no ama que de lo que se calienta o de lo que ve» (pp. 408, 1.39-409, 1.2).

Pero Ockham acompaña la descripción de esta evidencia insertando esta teoría en el marco de una noética que niega la causalidad formal, e incluso eficiente del objeto. La *notitia intuitiva* de un «puro inteligible», de un conocimiento intelectivo o sensitivo en particular, no implica así necesariamente el conocimiento del objeto, que para el tomismo lo causa formalmente. La *notitia intuitiva* del «puro inteligible» que es la intelección, y la proposición *intelligo* de la cual causa suficientemente la evidencia, puede servir de conocimiento (privilegiado absolutamente, principio del saber, medida de la evidencia y de la certeza), a partir del cual es posible llegar a la cosa exterior y reconquistar la verdad del mundo, al ser *notitia intuitiva* del acto subjetivo y *notitia abstractiva* del objeto exterior. Nunca Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1170 a 30) ni San Agustín habrían soñado con un desarrollo tal de su *cogito*. No es tampoco la perspectiva de Ockham, a quien basta la noción de una *notitia intuitiva* incompleja de las cosas exteriores, causa de la evidencia de la proposición. Pero será la perspectiva de la filosofía moderna, la que, como consecuencia de la noción de un conocimiento absoluto de toda relación con el objeto, se verá condenada a encontrar en el *cogito* la primera, si no la sola evidencia indudable. Es interesante indicar rápidamente, como conclusión de la vasta problemática del *esse objectivum* explicitada en esta obra, que la filosofía moderna cambiará la unidad por sí *secundum esse intelligibile* del intelecto y del objeto inteligible, resultante de la causalidad recíproca y total de uno y de otro, por la identidad por sí, quiditativamente entitativa, del *esse objectivum* o *apparens* de la cosa conocida y de su ser real, en el caso único y privilegiado del *cogito* al menos. «De ningún [objeto] conocido que no fuera el conocimiento mismo, no se sabe con certeza que es», pues «es necesario que el conocimiento intuitivo sea la misma [cosa] que la cosa conocida, sin lo que [la consecuencia] no se seguiría: "la cosa se manifiesta intuitivamente, luego la cosa es"» (AUTRECOURT, 1988: 44). *Res intuitie apparet ergo res est, cogito ergo sum*: la aparente demostración silogística recubre en realidad la pura y simple identidad del *esse cognitum* y del *esse simpliciter* del acto subjetivo del yo, identidad aprehendida en una *notitia intuitiva* que resulta suficiente a Descartes para producir la evidencia de este *pronuntiatum; ego sum, ego existo* (*Segunda Meditación*, texto latino).

35. La continuación del *Prólogo*, q. 1, no se traduce aquí. Refiere una larga cita de Duns ESCOTO, [1891]: *Sentencias*, 4, dist. 45, q. 3, en la que plantea, como el comentario de Ockham, el conocimiento directo por el intelecto de lo sensible y de lo inteligible. Ockham concluye que su pensamiento no debe ser despreciado

como una novedad *(tamquam nova)*, puesto que se inscribe en la tradición escotista. Ockham se afana, sin embargo, en retomar su independencia: «no invoco a Duns Escoto como autoridad, ni recojo la opinión citada porque sea suya, sino porque la juzgo verdadera. Por lo tanto, si en otra parte dice otra cosa, no me preocupa» (OCKHAM, 1967: Prol. q. 1, I, 47).

Así concluye el primer artículo de la cuestión 1 del *Prólogo*. Los artículos 2 a 5 son de orden teológico y superan el marco de este comentario filosófico. El artículo 6 reagrupa las dudas *(dubia)* y las respuestas que Ockham les aporta. El comentario ha tenido en cuenta lo esencial, en función de las dificultades del texto principal.

BIBLIOGRAFÍA

AUTORES ANTIGUOS Y MEDIEVALES

ABELARDO, Pedro, 1927: *Philosophische Schriften*, I, *Die logica «Ingredientibus». Die Glossen zu Peri Hermeneias*, editado por B. Geyer, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelaters, XXI, 3, Münster.

— 1933: *Philosophische Schriften*, II, *Die logica «Nostrorum petitioni sociorum». Die Glossen zu Porphyrius*, editado por B. Geyer, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelaters, XXI, 4.

— 1970: *Dralictura*, editada por L. M. De Rijk, Ph. D., 2.ª ed. revisada. Van Gramm & Comp. Assen.

AGUSTÍN, *Obras de San Agustín*, Biblioteca agustiniana, edición completa en 10 series y 85 volúmenes aproximadamente, texto y traducción pendientes de aparición. Bruges: Desclées de Brouwer. Textos de la edición benedictina de San Maur, Migne, Patr. Lat., XXXII-XLII, con traducción. Las principales obras han aparecido.

ALNWICK, Guillermo de, 1937: *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, editado por P. A. Ledoux, Biblioteca franciscana scholastica Medii AEvi, X, Quaracchi, Florencia.

AQUINO, Tomás de, 1931: *Quaestiones disputatae de veritate, de potentia dei, de malo, etc.* Turín-Roma: Marietti.

— 1950: *In duodecim libros Metaphysicarum Aristotelis expositio.* Turín-Roma: Marietti.

— 1951: *Summa theologiae*, 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

— 1955: *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum expositio.* Turín-Roma: Marietti.

— 1961: *Liber de veritate catholicae fidei contra errores Infidelium, seu Summa contra Gentiles*, 2 vols. Turín-Roma: Marietti (hay traducción al castellano en Madrid: Edit. Católica, 1968).

AREZZO, Bernardo de, 1988: v. AUTRECOURT, Nicolás von, *Briefe*, edición y traducción alemana por R. Imbach y D. Perler. Hamburg: Meiner.

ARISTÓTELES, 1960: *Aristóteles Opera,* ex recensione Immanuelis Bekkeri, editio altera Olor Gigon, 2 vols. Berlin: De Gruyter. Las traducciones propuestas son todas originales.

AURIOLE, Pedro de, 1956: *Scriptum super primum Sententiarum,* II, edición E. M. Buytaert, Franciscan Institute Publications, Text Series núm. 3, S. Bonaventura, NY, Nauwwelaerts, Lovaina-Schöningh, Paderborn, 1956.

AUTRECOURT, Nicolás de, 1988: *Briefe,* edición y traducción alemana de R. Imbach y D. Perler. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

BIEL, Gabriel, 1973: *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum,* edición de M. Werbeck y U. Hofmann, I, II, IV/1, IV/2. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). El Segundo libro de las *Sentencias* no ha aparecido aún.

BOECIO: *Malora Comentaría in librum de Interpretatione,* Migne, Patr. Lat., LXIV.

BONAVENTURA, 1934: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera selecta,* jussu et auctoritate Rmi P. Leonardo M. Bello, cura PP. Collegii S. Bonaventura edita, Editio minor, 5 vols., Ad Claras Aguas (Quaracchi), Florencia. El *comentario* de las *Sentencias* figura en los volúmenes 1-4.

BRADWARDINE, T., 1964: *De causa dei contra Pelagium et de virtute causarum libri tres,* Londini ex officina Nortoniana, 1618. Reimp. Frankfurt am Main: Minerva.

CALVINO, J., 1961: *Institution de la religión chrétienne,* texto de 1541, establecido y presentado por Jacques Pannier, Collection des Universités de Frances, 4 vols. Paris: Les Belles Lettres.

CANTERBURY, Anselmo de, 1938: «De Concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae dei cum libero arbitrio», en *S. Anselmo Cantuarienses archiepiscopi opera omnia,* ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt, 6 vols., apud Th. Nelson, Edimburgo.

— 1989: *Proslogion,* traducción de M. Corbin. Paris: Cerf.

CAPREOLO, Juan, 1967: *Defensiones theologicae Divi Thomas Aquinatis,* de novo editae cura et Studio C. Paban y T. Pègues, 7 vols. Tours: A. Catire, 1900-1908. Reimpr. Frankfurt am Main: Minerva.

CAVELLUS, Hugo [1891a]: *Adnotationes ad Joannis Duns Scoti Quaestiones super libros Aristotelis de Anima,* edición Wadding, III. Paris: Vivès.

— [1891b]: *Summaria et notae ad Joannis Duns Scoti in XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositionem,* edición Wadding, V. Paris: Vivès.

CAYETANO (Tomás de Vío) [1882]: «In Summam Theologicam S. Thomas comentaría», en *S. Thomas Aquinitatis opera omnia,* jussu Leonis XIII edita, cura y Studio Fratrum Praedicatorum, Roma.

— 1934: *In De ente et essentia D. Thomas Aquinatis Comentaría,* edidit P. M.–H. Laurent. Torino: Marietti.

CHATTON, Walter, 1970: «La prima questione ddel Prologo del "Commento alle Sentenze" *di Walter Chatton»,* a cura di Maria Elena Reina, *Revista Critica di Storia Della filosofia,* 26: 48-74.

CICERÓN, M. [1881]: *Tullii Ciceronis De divinatione libri duo,* recognovit C. F. W. Müller, in aed. B. G. Teubneri, Lipsiae.

CUSA, Nicolás de, [1892]: *Philosophisch-theologische Schriften,* Studien- und Jubiläums-ausgabe, Lateinisch-Deutsch, herausgegeben und eingeführt von Leo Gabriel, übersetzt und Kommentiert von D. und W. Dupré, 3 vols. Wien: Herder.

DIONISIO EL AREOPAGITA (Pseudo-Dionisio) [1856]: *Opera,* Migne, Patr, griego, III, París.

— 1943: *Oeuvres complètes,* traducción, prefacio y notas de Mauricio de Gandillac. Paris: Aubier Montaigne.

ECKHART, Maestro, 1936: *Die deutschen und lateinischen Werke,* hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft von Josef Quint, Kohlhammer, Stuttgart.

– 1974: *Sermons,* introducción y traducción de Jeanne Ancelet-Hustache, 3 vols. Paris: Seuil.

ESCOTO, Juan Duns, [1891]: *Opera omnia,* edición Wadding, 26 vols. Paris: Vivès (los textos de Duns Escoto son citados según la edición vaticana hasta 2 S, dist. 3, p. 2, q. 3, salvo excepciones; desde entonces, la enumeración de los volúmenes remite a la edición Vivès).

— 1950: *Opera omnia,* studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana (tomos 1-7: *Ordinatio, Prologus,* 2 S, dist. 3, p. 2, q. 3; tomos 16-18: *Lectura, Prologus –Lectura* 2, dist. 6, q. 2).

GANTE, Enrique de [1518]: *Quodlibet,* Parisiis.

— [1520]: *Summa quaestionum ordinariarum,* Parisiis (textos citados según Juan Duns Escoto, *Opera Omnia,* Studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana, *passim*).

HIQUAEUS, Antonius, 1984: *Commentarium in Joannis Duns Scoti quaestiones in quartum librum Sententiarum,* edición Wadding, Paris: Vivès, XVI ss.

HOLKOT, Robert, 1967: *In quator libros Sententiarum questiones argutissime. Quedam (ut ipse auctor apellat) consequentie; De imputabilitate peccati question non penitanda. Determinationes item quarumdam ailarum questionum,* Lyon, 1518. Reimp. Franckfurt am Main: Minerva.

LYCHETUS, Francisco, 1983: *Comentaria in Joannis Duns Scoti quaestiones in libros Sententiarum,* edición Wadding. Paris: Vivès, VIII ss.

MARSILIO AB INGHEN: *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum.* Estrasburgo, 1501. Reeditado Frankfurt am Main: Minerva, 1966.

MAYRONNES, Francisco de, 1966: *In libros Sententiarum Quodlibeta, Tractatus Formalitatum, De primo Principio, Terminorum Theologicalium Declaraciones, De Univocationes,* Venise, 1520. Reimp. Frankfurt am Main: Minerva.

MIRACOURT, Juan de: v. MICHALSKY, K.

MOLINA, L. [1876]: *De Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione.* Paris: Lethielleux.

MONTEFORTINO, Jerónimo de, 1900: *Ven. Joannis Duns Scoti Summa theologica, juxta ordinem et dispositionem Summae Angelici Doctoris*, 6 vols. Romae: Ex typographia Sallustiana.

OCKHAM, Guillermo de, 1936: *Tractatus de principiis theologiae*, atribuido a Ockham, edición Baudry. Paris: Vrin.

— 1937: *Breviloquium de potestate papae*, atribuido a Ockham, edición Baudry. Paris: Vrin. Hay traducción al castellano de P. Rodríguez Santidrián: *De la potestad del Papa*. Madrid: Tecnos, 2000.

— 1967: *Opera theologica (Scriptum in quattuor libros Sententiarum et Quodlibeta Septem)*, edita ad cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventura, 9 vols. (OT), S. Bonaventura, NY.

— 1974: *Opera Philosophica*, edita ad cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventura, 6 vols. (OP), S. Bonaventura, NY.

PONCIUS, Juan, 1983: *Commentaria in Joannis Duns Scoti quaestiones in libros Sententiarum*, edición Wadding, Paris: Vivès, VIII ss.

RÍMINI, Gregorio de, 1979: *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, ediderunt A. Damasus Trapp et Venicio Marcelino, in *Spätmitterlalter und Reformation, Texte und Untersuchungen*, VI ss., 6 vols., Berlin-Nueva York: De Gruyter.

ROME, Gilles de (*Aegidius Romanus*), 1930: *Theoremata de esse et essentia. Texto precedido de una introducción histórica y crítica* de E. Hocédez, Musum Lessianum, Section Philosophique núm. 12, Lovaina.

SANTO TOMÁS, Juan de (Juan Poinsot), 1931: *Cursus theologicus*, Opera et Studio Monachorum quorundam Solesmensium, 5 vols., S. Juan Evangelista. París-Tournai-Roma: Desclée.

— 1948: *Cursus philosophicus thomisticus: I, Ars logica; II, Naturales philosophiae 1ª y 3ª parte; III, Naturales philosophiae 4ª parte*. Turín-Roma: Marietti.

SÉNECA, 1940: *Epistulae morale*, edición W. A. Alexander, Berkeley University. Hay traducción al castellano de F. Navarro y Calvo: *Epístolas morales*. Madrid: Casa Editorial Hernando, 1928.

SUÁREZ, F. [1965]: *Disputationes metaphysicae*, 2 vols., en *Opera omnia*, tomos XXV-XXVI. Paris: Vivès, 1866. Reimp. Hildesheim: Olms. Hay traducción al castellano de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón: *Disputaciones metafísicas*. Madrid: Gredos, 1960.

— *De scientia futurorum contingentium*, en *Opera omnia*, tomo VI. Paris: Vivès. Reimp. Hildesheim: Olms.

WOODHAM, Adam, 1977: «Adam of Woodhame's Question on the "complexe significabile" as the inmediate Object of scientific Knowledge», editado por Gédéon Gál de 1 S, dist. 1, Q. 1, *Franciscan studies*: 66-102.

AUTORES MODERNOS Y CONTEMPORÁNEOS

ALQUIÉ, F.: v. DESCARTES, R.

ANSCOMBE, G. E. M., 1956: «Aristoteles and the Sea-Battle», *Mind*, 65: 1-15.

AUBENQUE, P, 1962: *Le problème de l'être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélienne*. Paris: Presses Universitaires de France.

BANNACH, K., 1975: *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham, Problem geschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*. Wiesbaden: F. Stiener Verlag.

BESANÇON, J., 1968: *Les murs ont la parole*. París: Chou.

BENVENISTE, E., 1966: *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard. Hay traducción al castellano de Juan Almela: *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI, 1977.

BILLOT, L., 1902: *De Deo uno et trino, Commentarius in primam partem S. Thomas*. Romae: Ex Typographia polyglotta S. C. de propaganda FIDE.

BOEHM, A., 1938: *Le «vinculum substantiale» chez Leibniz, ses origines historiques*. Paris: Vrin.

BOEHNER, Ph., 1934: «The Notitia intuitiva of non-existents according to Ockham», *Traditio*, 1: 223-275.

— 1958: *Collected Articles on Ockham*, edición de E. M. Buytaert. New York-Lovaina-Paderborn: The Franciscan Institute, S. Bonaventure.

BOLZANO, B., 1970: *Wissenschaftslehre*, dirigido por Wolfgang Schultz. Aalen: Scientia Verlag.

BOUVERESSE, J., 1976: *Le mythe de l'intériorité, Expérience, Signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris: Minuit.

— 1984: *Le philosophe chez les autophages*. Minuit: Paris.

BRENTANO, F., 1924: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, edición de O. Krauss, 2 vols. Leipzig: Meiner.

— 1930: *Wahrheit und Evidenz*, edición de O. Krauss, 2 vols. Leipzig: Meiner.

BRUNNER, F., 1976: «Providence et liberté, à propos de un article récent», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1: 12-24.

BRUNSCHVICG, J., 1963: traducción francesa de los *Regulae ad directionem ingenii*, de Descartes, en *Oeuvres philosophiques de Descartes*, t. I. Textos établis, presentados y anotados por F. Alquié. Paris: Garnier, 77-204.

BUNGE, M., 1973: *Philosophy of Physics*. Dordrecht: Reidel.

— 1979: *Causalita and Modern Science*. New York: Dover.

DELSOL, M., 1972: *Hasard, ordre et finalité en biologie*. Québec: Presses de l'Université de Laval.

DESCARTES, R., 1897: *Oeuvres*, edición de Ch. Adam y P. Tannery (AT), 11 vols. Paris: Vrin.

— 1963: *Oeuvres philosophiques de Descartes*, textos presentados y anotados por F. Alquié, 3 vols. Paris: Garnier.

DUMONT, P., 1936: *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*. Bibliothèque des Archives de Philosophie. Paris: Beauchesne.

ECKERMAN, W., 1978: *Wort und Wirklichkeit, Das Sprachwerständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule,* Cassiciarum. Würzburg: Augustinus-Verlag.

ELIE, H., 1936: *Le complexe significabile*. Paris: Vrin.

ERLANGER, Ph., 1966: *Louis XIV,* 2 vols. Lausanne: Rencontre.

FRANK, M., 1983: *Was ist Heo-Strukturalismus*? Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— 1986: *Die Unhintergehbarkeit von Individualität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

FREDE, D., 1970: *Aristoteles und die Seeschlacht, Das Problem der Futura Contingentia in De Interpretatione 9*. Göttingen: Vanderhoeck und Ruprecht.

FREGE, G., 1967: *Kleine Schriften,* dirigido por Von Ignacio Angelelli. Hildesheim: Olms.

GÁL, G.: v. WOODHAM, Adam

GARRIGOU-LAGRANGE, R., 1919: *Dieu, son existence et sa nature*. Paris: Beauchesne.

GHISALBERTI, A., 1978: «L'intuizione in Ockham», *Rivista filosofica neo-scolastica,* 70: 207-226.

GILSON, E., 1948: *L'être et l'essence*. Paris: Vrin. Hay traducción al castellano: *El ser y la esencia*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1951.

— 1952: *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin.

GRABMANN, M., 1926: «Die Entwicklung der Mittelalterlichen Sprachlogik», en *Mittelalterliches Geistesleben,* I. München: Hueber.

— 1956: «Die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie», en *Mittelalterliches Geistesleben,* III. München: Hueber.

GREGORY, T., 1982: «La tromperie divine», *Studi medievali,* 3.ª serie, 23: 517-527.

GUELLUY, R., 1947: *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham,*. Nauwelaerts-Paris: Louvain-Vrin.

GUEROULT, M., 1968: *Descartes selon l'ordre des raisons,* 2 vols. Paris: Aubier- Montaigne.

HAYEN, A., 1954: *L'intentionnel selon Saint Thomas*. Paris-Bruges: Desclée de Brouwer.

HEGEL, G. W. F., 1970 a: *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* Theorie Werkausgabe, VIII. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Hay traducción al castellano de C. Díaz: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Libertarias-Prodhufi, 1993.

— 1970b: *Phänomenologie des Geistes,* Theorie Werkausgabe, III. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Hay traducción al castellano de W. Roces y R. Guerra: *Fenomenología del Espíritu.* México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

HEIDEGGER, M., 1972: *Sein und Zeit.* Tübingen: Niemeyer Verlag. Hay traducción al castellano de J. E. Rivera: *Ser y tiempo.* Madrid: Trotta, 2003.

HOFFMANN, F., 1971: «Der Satz als Zeichen der theologischen Aussage bei Holkot, Crathhorn und Gregor von Rimini», en *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter, Stellvertretung, Symbol, Zeichen,* Miscellanea Medievalia, 8. Berlin-New York, 296-313.

HUSSERL, E., 1928: *Logische Untersuchungen,* 3 vols. Halle (Saale): Niemeyer. Hay traducción al castellano de M. García Morente y J. Gaos: *Investigaciones lógicas.* Madrid: Revista de Occidente, 1967.

— 1929: *Formale und tranzendentale Logik.* Halle (Saale): Niemeyer,. Hay traducción al castellano de L. Villoro: *Lógica formal y trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica.* México: Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Autónoma, 1962.

— 1950a: *Cartesianische Meditationen.* La Haye: Nijhoff. Hay traducción al castellano de J. Gaos: *Meditaciones cartesianas.* México: El Colegio de México, 1942.

— 1950b: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* 3 vols. La Haye: Nijhoff. Hay traducción al castellano de L. E. González: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica.* México: Universidad Autónoma, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2000.

— 1954: *Erfahrung und Urteil.* Hamburg: Claassen Verlag. Hay traducción al castellano de J. Reuter: *Experiencia y juicio: investigación acerca de la genealogía de la lógica.* México: Universidad Autónoma, 1980.

IMBACH, R., 1984: *Wilhelm von Ockham, Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft,* Lat.-Deutsch übersetz und kommentiert. Stuttgart: Reclam.

— 1988: *Nicolas von Autrecourt, Briefe.* Hamburg: Felix Meiner Verlag.

JACOB, F., 1970: *La logique du vivant,* Bibliothéque des sciences humaines. Paris: Gallimard.

JOLIVET, J., 1969: *Arts du langage et théologie chez Abélarol.* Paris: Vrin.

JÜNGEL, E., 1977: *Gott als Geheimnis der Welt.* Tübingen: Mohr.

KANT, I., 1974: *Critique de la Raison pratique,* traducción de J. Gibelin. Paris: Vrin. Hay traducción al castellano de R. R. Aramayo: *Crítica de la razón práctica.* Madrid: Alianza, 2000.

— 1976: *Dissertation de 1770 et autres Ecrits,* traducción de A. Philonenko y P. Mouy. Paris: Vrin.

— 1980: «L'unique fondement de l'existence de Dieu», en *Oeuvres philosophiques,* edición de Ferdinand Alquié, 3 vols. Paris: Gallimard.

— 1986: *Critique de la raison pure,* traducción con notas por A. Trémesaygues y B. Pacaud. Paris: PUF. Hay traducción al castellano de F. Larroyo: *Crítica de la razón pura*. México: Porrúa, 1991.

KREMPEL, A., 1952: *La doctrine de la relation chez Saint Thomas d'Aquin, Exposé historique et systématique*. Paris: Vrin.

LEFF, G., 1961: *Gregory of Rimini, Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*. Manchester: University Press.

LEIBNIZ, G. W., 1965: *Die philosophische Schriften,* édition Gerhart, 7 vol., Berlín, 1875-1890, reprint Olms, Hildesheim, 1965. Hay traducción al castellano de E. de Olaso: *Escritos filosóficos*. Boadilla del Monte: Mínimo Tránsito, A. Machado libros, 2003.

MANDONNET P., 1908: *Siger de Brabant et l áverroïsme latin du 13e siècle,* 2 vols. Louvain: Institut supérieur de philosophie.

MEINONG, A., 1917: *Über emotionale Präsentation*. Wien: A. Holder.

MICHALSKI, K., 1969: *La philosophie au 14e siécle. Six études,* edición de K. Flash. Frankfurt am Main: Minerva.

MULLIGAN K., 1985: «"Wie die Sachen sich zueinander verhalten", Inside and Outside the Tractatus », *Teoría V,* 2: 145174.

MULLIGAN, K.; SIMONS P. y SMITH, B., 1987: «Wahrmacher», en *Der Wahrheitsbegriff*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 210255.

MURALT, A. de, 1970: «Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot, Introduction, traduction et commentaire á la distinction 12 de l'Opus Oxoniense», II, *Studia philosophica,* 29: 113149.

— 1974: «Pluralité des formes et unité de l'étre. Introduction, traduction et commentaire de deux textes de Jean Duns Scot, Sentences, 4, distinction 11, question 3; 2, distinction 16, question unique», *Studia philosophica,* 34: 5792.

— 1978: «La structure de la philosophie politique moderne d'Occam á Rousseau», *Souveraineté el pouvoir. Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie,* 2: 384. Hay traducción castellana de V. FERNÁNDEZ POLANCO, 2002: *La estructura de la filosofía política moderna. De Ockham a Rousseau*. Madrid: Istmo.

— 1981: «Comment penser la finalité en biologie?», en BOSS, G.; GAGNEBIN, C.; LABARTH, E. y D. ZASLAWSKY (eds.): *Métaphysique, Histoire de la philosophie*. Recueil d'études offert á F. Brunner. Neuchâtel: La Bacónnière, 261269.

— 1983: «La théologie occamienne de la grâce», en HÖFFE, O. e IMBACH, R. (eds.): *Paradigmes de théologie philosophique*. Fribourg: Editions universitaires, 7984.

— 1985a: *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*. Paris: Vrin.

— 1985b: *La métaphysique du phénoméne. Les origines medievales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*. Paris: Vrin.

— 1987: *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien.* Hildesheim: Olms.

— 1990a: «L'être du non-être en perspective aristotélicienne», en *Le problème du non-être dans la philosophie antique, Revue de théologie et de philosophie,* 122, III, pp. 375-388.

— 1990b: «L'univocité de l'être, fondement critique de la négation chez Guillaume d'Occam de l'exemplarité divine», en *Mélanges Berubé, Etudes de philosophie et de théologie médiévales,* editado por V. Criscuolo, Roma: Istituto storico dei Capuccini, 1991, pp. 357-374.

— 1991: «La causalité divine et le primat de l'efficience chez Guillaume d'Occam», en MOJSISCH, B. y PLUTA, O, 1991: *Historia philosophiae medii aevi.* Festschrift für Kurt Flasch. Amsterdam-Philadelphia: Grüner, 1991, vol. 2, pp. 744-769.

— 1992a: «L'âme et la prâce chrétienne», en *Hommage à Daniel Christoff,* Genos (de próxima aparición).

— 1992b: «La causalité aristotélicienne et le structure de pensée scotiste», en *Hommage à Fernand Brunner,* Dialectica (de próxima aparición).

NORMORE C., 1985: «Future contingents», en KRETZMANN, N.; KENNY, A. y PINBORG, J. (eds.): *The Cambridge History Of Later Medieval Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 358381.

— 1985: «Divine Omniscience, Omnipotence and Future Contingents, An Overview», en RUDAVSKI, R. (ed.): *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy.* Dordrecht: Reidel, 322.

NUCHELMANS, G., 1973: *Theories of the Proposition, Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity,* North Holland Linguistic Series, 8. Amsterdam-London: North Holland Publishing Company.

— 1980: *Late Scholastic and Humanist Theories of Proposition.* Amsterdam-OxfordNew York: North Holland Publishing Company.

OBERMANN, H. A., 1965: *Spätscholastik und Reformation: I. Der Herbst der mittelalterlichen Théologie.* Zürich: EVZVerlag.

— 1979: *Spätscholastik und Reformation: II. Werden und Wertung der Reformation.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

PERLER, D., 1988: *Prädestination Zeit und Kontingenz, Philosophisch historische Untersuchungen zu Wilhelm vom Ockhams Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respecto futurorum contingentium.* Amsterdam: Grüner.

PHILONENKO A., 1969: *L'oeuvre de Kant.* Paris: Vrin.

PIAGET, J., 1965: *Sagesse et illusions de !a philosophie.* Paris: Presses Universitaires de France.

PRADO, P. del, 1907: *De gratia et libero arbitrio.* Fribourg: Societas S. Pauli.

PRAT F., 1961: *La théologie de Saint Paul,* présentée par J. Daniélou, Bibliotheque de théologie historique, 2 vols. Paris: Beauchesne.

PUTALLAZ F. X., 1983: «Autour de la connaissance intuitive des non existants chez Ockham», *Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie,* 30: 447467.

REEVES, H., 1981: *Patience dans l'azur. L'evolution cosmique.* Paris: Seuil.

REINA, M. E.: v. CHATTON, W.

SAUSSURE, F. de, 1961: *Cours de linguistique générale.* Paris: Payot. Hay traducción al castellano de A. Alonso: *Curso de lingüística general.* Madrid: Alianza, 1987.

SCHULZE, M., 1979: «Gregor von Rimini, Lectura super Secundum, Themen und Probleme», en SCHULZE, M. *et al.: Gregorii Ariminiensis Lectura super Primum et Secundum Sententiarum,* vol. 4. Berlin-New York: De Gruyter, xlilxi.

SECRETAN, Ch., [1866]: *La Philosophie de la liberté: I. L'idée.* Paris: Durand.

— [1872]: *La Philosophie de la liberté: II. L'histoire.* Lausanne: Howard et Delisle.

SCHWAMM, H., 1934: *Das góttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern.* Innsbruck.

SEEBERG, R., 1922: *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 4 t. en 5 vols. Leipzig: A. Deichertschen Verlagbuchhandlung Dr. W. Scholl. Reimp. Basel Stuttgart: B. Schwabe, 1960.

SIMONIN P., 1930: «La notion d'intention», *Revue des Sciences théologiques et philosophiques.* ¿Número? ¿Páginas?

SIMONS, P.: v. MULLIGAN, K.

SMITH, B.: v. MULLIGAN, K.

SPINOZA, B., 1924: *Opera,* im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, edición de C. Gebhart, 4 vols. Heidelberg. ¿Editorial?

— 1951: *Traité de la Réforme de l'entendement,* texto y traducción de A. Koyré. Paris: Vrin. Hay traducción al castellano de A. CASTAÑO PIÑÁN: *Tratado sobre la reforma del entendimiento.* Buenos Aires: Aguilar, 1971.

— 1953: *Ethique,* texto y traducción de C. Appuhn, 2 vols. Paris: Garnier. Hay traducción al castellano de V. Peña: *Ética demostrada según el orden geométrico.* Madrid: Alianza editorial, 1987.

STEIN, E., 1929: «Husserls Phänomenologie und die Philosophie der hl. Thomas von Aquino, Versuch einer Gegenüberstellung», en *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag.* Halle (Saale): Niemeyer, 315338.

TALANGA, J., 1986: *Zukunftsurteile und Fatum, Eine Untersuchung über Aristoteles 'De Interpretatione und Ciceros De fato mit einem Uberblick über die spätantiken Heimarmenlehren.* Bonn: Habelt.

TUGENDHAT E., 1976: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

VIGNAUX, P., 1948: *Nominalisme au 14 siècle,* Institut d'Etudes médiévales. Vrin: MontréalParis.

— 1934: *La justification de la predestinalion au 14 siècle, Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini,* Bibliothéque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, vol. 48. Paris: Leroux.

WEINBERG, St., 1978: *Les trois premiéres minutes de l'univers,* traducción del inglés de J. B. Yelnik. Paris: Seuil.

WITTGENSTEIN, L., 1969: *Tractatus logico-philosophicus,* en *Schriften,* I. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Hay traducción al castellano de Enrique Tierno Galván. Madrid: Alianza, 1975.

— 1970: *Das Blaue Buch,* en *Schriften,* V. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

WOLF, U., 1979: *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute.* München: Fink.

WÜRSDORFER, J., 1917: «Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini, Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie des Nominalismus», *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XX, 1, Münster.

ÍNDICE ANALÍTICO DE MATERIAS

Este índice tiene tres objetivos: 1) definir las nociones fundamentales recogidas en esta obra; 2) indicar los lugares principales donde se encuentran; 3) ordenarlas entre sí según las perspectivas del análisis estructural propuesto aquí (los asteriscos * remiten unos a otros).

Abstracción
— manifiesta la debilidad del intelecto humano, 98

Abstracción formal
— distingue realidades realmente distintas, pero sustancialmente unas (*distinción**), 95-96

Abstracción universal
— actualiza los universales distintos, perfecta o imperfectamente, en razón razonada (*distinción**), 94

Acto, operación
— según el aristotelismo, dos puntos de vista, según la sustancia y la quididad: accidente de la sustancia; según el ejercicio: perfección y principio de la sustancia (*ser**, *estructuras de pensamiento**, *analogía**), 139; el escotismo es un aristotelismo material, 139

Acto aprehensivo en el juicio o en la proposición
— según Ockham: 411; distinción real con el *acto judicativo**, 415; mismo objeto que el acto judicativo en el *juicio*, 413; puede ser una *proposición neutra**, 413; Ockham habla de objeto complejo por comodidad, el acto aprehensivo capta los términos compuestos confusamente, 413-414; causa el acto judicativo, 414; supone la *notitia* incompleja de los términos, 415

Acto fundado
— según Husserl: analogía con la predicación de verdad de Gregorio, 197

Acto judicativo en el juicio en la proposición
— según Ockham: 411, distinción real con el *acto aprehensivo**, 415; mismo objeto que el acto aprehensivo en el *juicio**, 413; presupone *naturaliter* el acto aprehensivo, 414; es *asentimiento**, 415; no distinción del punto de vista lógico de la composición de los términos y del punto de vista del ejercicio de la intelección, 416; ningún acto sensitivo es causa próxima e inmediata del acto judicativo, 416, 420

Alienación
— de la voluntad humana y de su libertad por una ley extrínseca sin

medida común con su naturaleza, 74-75, 117-118, 280, 284; por sí misma o por los otros, 118; por Dios, 78
— de la omnipotencia divina por sí misma, 37, 78, 155, 284, 321, 338-339, 369, 374, 389; la omnipotencia divina se constituye libremente causa concurrente parcial, 370

Amor a Dios y al prójimo
— véase *odium dei*
— según Ockham: por la *potentia absoluta dei**, el odio del prójimo es indiferente para el amor a Dios, 432; el amor al prójimo no es el *medio** para el amor a Dios, el amor a Dios puede ser absolutamente independiente del amor al prójimo, por oposición a Tomás, como la *notitia intuitiva** intelectiva de la *notitia intuitiva* sensible, 433; impuesto por la ley divina, bajo la forma de un precepto, 116; que es la ley evangélica, 117

Analogía
— véase *universal*
— organiza la metafísica aristotélica, la cual distingue lo que es en esto que es en tanto que sustancia y quididad y lo que es en tanto que acto y ejercicio, 36, 57, 130, 136, 139, 162-163; es decir, en tanto que forma y fin, 48, 139; organiza las *estructuras de pensamiento**, 50, 93; de proporcionalidad propia y de atribución, 50, 46; analogía de las *distinciones**, 68; del *ser**, 136-137; de las causalidades, 139, 358-359, 373, 378-379, 382, 434; de la *fe**, 183; del *juicio**, 63, 188, 191; cf. 315; del conocimiento en el alma y en Dios, 241-243, 328, 350, 352; como relación y unidad sustancial, 436; de la *species* en Dios, 243, 256, 334; de la *causalidad final** en Dios, 301; de la idea, 328; de la *causalidad recíproca y total** del intelecto y de la voluntad en Dios, 331; evacuada por la *distinción* formal, 110

Apercepción trascendental
— véase *filosofía moderna*
— identidad de la *notitia intuitiva** del acto subjetivo y de la *notitia abstractiva** del objeto (*cogito**, *conciencia de sí**), 441; Kant, por oposición a Ockham, se sitúa bajo el punto de vista del *esse objectivum**, 442

Argumento ontológico
— la *filosofía moderna* es un vasto argumento ontológico (*distinción** formal), 68, 111, 116

Aristotelismo material
— de Escoto (*acto**), 139, 162

Asentimiento
— según Gregorio: puede seguir a una demostración, a la autoridad de una proposición de fe, a una opinión, 178; cae sobre el *significado proposicional** solamente, 184; es una creencia que cree «la cosa ser tal como es significada» (analogía con la *fe**), 182-183; pertenece al *primer saber**, distinto del *segundo saber**, 183; medida de su *verdad**: el *significado proposicional** (*revolución copernicana de Kant**), 182-187; Juan de Santo Tomás no debería recoger esta doctrina, 188; Descartes la adapta a su concepción de la verdad como creencia voluntaria, 189; *regresión al infinito** en la predicación de *verdad**, 184, 192 ss.; cómo evitar ésta, 195-196
— según Ockham: es *acto judicativo**, 415; puede ser idéntico al *acto aprehensivo**, 415

Atributos divinos
— según Tomás: distintos en *distinción** virtual extrínseca e imperfectamente en distinción de razón razonada, 99, 100; unos en Dios por la eminencia divina, 229
— según Escoto: distintos formalmente *ex natura rei*, unos por *continencia unitiva** en Dios, 229
— según Ockham: idénticas realmente entre ellos y con Dios en tanto que perfecciones, distintos realmente entre ellos y con Dios en tanto que signos, es decir, conceptos o nombres atributivos, 226-227; ninguno es dicho de Dios absoluta, distinta e intrínsecamente, 230-231

Biología
— propone la tesis de una potencia autónoma de la materia viviente y de la evolución vital, vinculando el fenómeno viviente a sus causas totales próximas 362, en particular a una *causalidad final** propia, 363; pero no excluye de suyo el ejercicio de una causa total primera omnipotente, 362; podría llevar a cabo, como la *física**, las doctrinas del *concurso de la potencia divina y de la potencia creada** en su sentido tomista, 363, 366; la *Providencia** y la *casualidad**, causas subordinadas totales del orden cósmico, 367

Bondad
— según Tomás: bondad y amor sustanciales en Dios, *causa final** de la voluntad divina, 301; la criatura es buena por *participación** en la bondad divina, 301
— según Ockham: *denominación extrínseca** de la criatura querida de Dios, 282-283; la criatura no es buena intrínsecamente, ni así amable ni amada formalmente por Dios, pues no tiene participación alguna en la bondad divina, 284

Bonum quia volitum
— según Tomás: la criatura es buena intrínsecamente puesto que es querida por Dios en tanto que *participación** en la bondad divina y eminentemente idéntica al *esse* divino, *volitum quia bonum*, 301-302
— según Ockham: Dios no quiere lo que intelige, intelige lo que quiere (*voluntarismo**), 279; la *bondad**, *denominación extrínseca** de la criatura querida por Dios, 282-283; la criatura no es amada por Dios más que por complacencia, el amor a Dios no es principio, sino consecuencia de la creación, 302; *bonum quia volitum*: efecto de la *circulatio in manifestatione omnipotentiae* (*posible**), 301-302

Causalidad
— según el aristotelismo: analógica, 35; papel de las causalidades en la articulación analógica de la metafísica, 48, 125, 139
— evolución general de la Edad Media, 71 ss.
— según Ockham: *co-existencia** de alguna cosa y de alguna otra que la sigue como su efecto; no es transitiva; sólo es causa la causa inmediata, luego la causa primera divina, que puede sustituir a la causa segunda, de ahí la negación del *medio**, *notitia intuitiva de lo no-existente**, 228-230
según los *metafísicos** del uno, 381

Causalidad eficiente
— su primado unívoco (Escoto, Ockham), 36, 71, 152, 229-230, 245, 373, 416, 429; en razón del *voluntarismo**, 82, 280-281

Causalidad final
— según Tomás: causalidad formal objetiva, 91; en Dios, ejercida como el amor sustancial que Dios tiene a su esencia, 281, 301, 330, 351, 363; *finis cujus gratia, finis effectus,* 363
— según Escoto: reducida a una causa *sine qua non,* 74, 280
— según Ockham: la *voluntad** no está determinada por la causalidad final del bien (*voluntarismo*, *odium dei**), 74, 82, 116-117, 279, 431-432; impropia y metafórica, 74, 82, 281, 376; se reduce a la *causalidad eficiente*,* 71 ss., 82, 281; causa incluso si no es, 275; el amor divino no es principio, sino consecuencia de la creación (*bonum quia volitum**), 301-302
— en *biología**, 54, 72, 361 ss.

Causalidad concurrente de causas parciales
— según Escoto y Ockham: causalidad concurrente no recíproca de causas parciales, 35; sustituye a la *causalidad* (aristotélica) *recíproca de causas totales**, reduce toda causalidad a la *causalidad eficiente*,* 71, 137, 295, 373, y todas las causas concurrentes a causas unívocas, 154, 373-374; su efecto es un efecto común tercero, 37, 71, 73, 357, 384; Escoto juzga aristotélica esta noción, es la revolución doctrinal más considerable de Occidente 155, 295, y se ignora, 35, 73, 155, 372; en la *intelección** (*objeto inteligible**), 73 ss., 137, 141, 149 ss., 162, 189, 196, 391, 422, 437; en la volición, 73 ss., 137; voluntad e *influencia general** (*pelagianismo**), 376, 383-384; en el *concurso de la potencia divina y de la potencia creada*,* 153 ss., 342, 434; en el caso de la *fe adquirida*,* 179; cada una de las causas es causa por sí y no como efecto de su recíproca, 137; ejercicio conjunto de dos causas autónomas independientes una de la otra en el ejercicio de su causalidad (*pelagianismo**), 149-151, 154, 384; *concurso simultáneo*,* 387; esta doctrina basta para suprimir la causalidad formal del objeto sobre el intelecto, 152; una causa parcial concurriendo con otra puede hacer un doble empleo con ésta: impedir su ejercicio o suspender la producción del efecto común, 357, 363, 369; Calvino la rechaza, 370; excluye la *participación**, 376

Causalidad recíproca de causas totales
— según el aristotelismo: causalidad concurrente recíproca de causas totales, 35; según la cual las causas por sí son causas recíprocas y totales una de la otra, 140, 373; de la causalidad una de la otra, 378, 389; su causalidad en acto es su efecto, 71, 73, 129, 295, 354, 384; según la relación *parte-todo*,* 54; en la *intelección*,* 73 ss., 127, 129, 132, 134, 150; en el caso del intelecto y de la voluntad, humanos y divinos, 73, 140, 330, 349, 376; materia y forma, forma y eficiencia, eficiencia y materia, eficiencia y fin, forma y fin causan recíproca y totalmente la causalidad una de la otra, 373, 378, 389

Causalidad subordinada de causas totales
— véase *concurso de la potencia divina y de la potencia creada*
— según Tomás: la causa divina primera causa la causalidad de la causa creada segunda, 378, 389; según el *concurso suficiente**, la *moción previnente**, el *concurso*

*simultáneo**, 154, 355, 375-376, 377 ss., 389; no es *causalidad concurrente de causas parciales**, 357; el efecto de dos causas subordinadas totales es uno e indisociable, 354, 357, 374; la segunda actúa en virtud de la primera, 358; no como una *causa instrumental** por relación a la causa principal, 358-359, 373; la causa primera comunica su causalidad a la causa segunda y funda por *participación** la causalidad propia de ésta, 359, 375, 377; la *Providencia** y la *causalidad**, causas subordinadas y totales del orden cósmico, 368

Causa ejemplar
— quinta causa, 239; la *idea divina** (Tomás), 257; (Ockham), 270 ss.; su causalidad, *participación** de la criatura a la esencia divina (Agustín, Denys, Tomas, Escoto), 270-271; la idea divina, causa ejemplar de sí, 270-274; no es causa propiamente dicha (Ockham), 273

Causa instrumental
— analogado primero para nosotros de la acción de la causa primera divina sobre la acción de la causa segunda, pero el *concurso de la potencia divina y de la potencia creada** no se reduce a este esquema, 358-359, 378-379; la causa segunda mueve, movida por la causa primera, pero no es instrumental, 373; la causa segunda es instrumental, 373; la causa segunda es instrumental en cuanto a la producción del *esse* por Dios, 387; la *species intelligibile** como *quo* no es causa instrumental, 134

Causa «más principal»
— según Escoto (y Ockham), 36, 72; noción conciliable solamente con una doctrina de la *causalidad concurrente de causas parciales**: el *intelecto**, causa «más principal» de la intelección, 150-151; Dios en la visión bienaventurada, 152; en el *concurso de la potencia divina y de la potencia creada**, 154, 369, 372, 384

Causa total
— según Tomás: la causa segunda es total en tanto que participa de la causalidad divina, 374-375
— según Escoto y Ockham, 36, 73, 417, 434; según Biel, 385; los dos sentidos de la expresión, 152; *causa integra*, 152, 179, 70; «de lo que Dios sea la causa parcial, puede ser la causa total» (Ockham), 229; cf. Descartes, 434; según Calvino, la gracia es causa total por exclusión de la voluntad humana, 370; la voluntad es causa total de la volición según la *causalidad concurrente de causas parciales* (*influencia general**), 73, 381-382; *pelagianismo**, 383

Ciencia y Filosofía
— véase *inteligibilidad propia y común*
— sus relaciones posibles, 66, 367

Ciencias humanas
— 51 ss., 76 ss.

Co-existencia
— noción fundamental de Ockham (preparada por Escoto, 151-152; negación del *medio*), en las doctrinas del ser, de la intelección, de la volición, de la potencia divina y humana, 128, 155, 208, 417, 434; de la *relación**, 62, 434, 436; de la *gracia**, 155; de la *causalidad**, 228; de las relaciones de Dios y de la criatura, abolición de la *participación**, 282; es demostrada *a priori* en la experiencia ideal de la no-*contradicción**, 309; es *equiparación formal** de los términos de la proposición y de la realidad, 417, 421; cf. Gregorio, 190; el

ockhamismo, co-existencia de una metafísica del uno, de un psicologismo, de un voluntarismo y de un nominalismo, 80, 284
— de términos absolutos de una *proposición* matemática*, 62; cf. la dialéctica del *Sofista* de Platón, 62

Cogito, intelligo
— privilegio de la proposición *intelligo*: primera evidencia especulativa e indudable, 442; utilización de Agustín por Ockham para este propósito, 442; privilegio ligado a la noción de una intelección absoluta del objeto (Ockham, Nicolás de Autrecourt, Descartes), 82, 115, 439; escapa sólo al argumento de la *potentia absoluta dei**, 115, 412, 439, 442-444; la evidencia de la proposición *intelligo* caracteriza también toda proposición que se sustenta sobre un singular no sensible, 440, 443; identidad de la *notitia intuitiva** del acto subjetivo y de la *notitia abstractiva** de la cosa representada (*apercepción trascendental**), 441; Descartes lo situó bajo el plano del *esse objectivum**, 69, 441

Comunicación de sustancias
— difícil en la *filosofía moderna**, 119

Concepto
— véase *verbo*
— orden recíproco concepto-*juicio** (Tomás), 165; concepto formal y concepto objetivo (Suárez, Descartes), 276; la discusión de Ockham sobre el concepto, realidad psicológica o *esse objectivum**, es no-pertinente desde el momento en que el nombre es reconocido como *suppositio**, 214

Conceptos puros del entendimiento
— según Kant: seres objetivos (*esse objectivum**), 187; normas, medida de la creencia «las cosas en sí ser así» que son concebidas a priori, analogía con Gregorio, 187

Concurso de la potencia divina y de la potencia creada
— según Tomás: según una *causalidad subordinada de causas totales**, y no según una *causalidad concurrente de causas parciales**, es decir, según el *concurso suficiente**, según la *noción previniente**, según el *concurso simultáneo**, 154, 355, 376-377; el acto libre humano es efecto de la voluntad libre humana y de la voluntad divina según estos tres modos de la *causalidad subordinada de causas totales**, 354, 355, 390; no hay otra concordancia que buscar entre la potencia divina y la potencia creada que la causalidad divina misma, eficiente y final, cuya universalidad es tal que causa la libertad humana, 356; no es el concurso de causas unívocas y del mismo orden, sino subordinadas, 357-358, 373-374; la causa segunda actuando en virtud de la primera, 358; no es el concurso de la causa principal y de la *causa instrumental**, 358-359, 373; Dios deja obrar a la criatura por abundancia de bondad (*participación**) y comunica así a la criatura la dignidad de la causalidad, 359, 374-375, 390; se ejerce según la causalidad final y eficiente garantizando a la potencia creada su causalidad propia, 376-377; la causa primera causa la causalidad de la causa segunda creada, 378, 389; noción importante para la *biología**, 361-363, y la *física**, 365-366
— según Escoto: aplicación unívoca de la *causalidad concurrente de causas parciales**, 113, 153 ss.; indica la causalidad independiente

de la potencia creada (*peligianismo**), 154; asegura la libertad y la contingencia creadas por la determinación del *futuro contingente** por la voluntad divina, 331 ss.; según la *influencia general**, niega la *moción previniente** divina, 383-385; interpretación necesitaria de Bradwardine, 336
— según Molina: realización libre del *futuro contingente** con el concurso de la potencia divina, según una *causalidad concurrente de causas parciales**, 342
— según Ockham: puesta en obra 1) según la potencia ordenada, 68; 2) según la potencia absoluta de Dios, 372

Concurso simultáneo, *concursus simultaneus*
— véase *causalidad subordinada de causas totales*
— según Tomás: ejercicio de una sola y misma causalidad real donde la acción de la causa primera y la de la causa segunda se identifican, 335, 386-388; no tiene nada que ver con el concurso simultáneo que realiza la *causalidad concurrente de causas parciales**, 386
— según Escoto y Ockham: causalidad concurrente de causas parciales, 387; donde Dios es *causa más principal**, 154; según Molina, 342; e *influencia general**, 383 ss.

Concurso suficiente, *concursus sufficiens*
— véase *causalidad subordinada de causas totales*
— según Tomás: para Dios, dar, creer, la potencia o virtud por la cual el sujeto creado obra, 355, 377
— según Escoto y Ockham, 384

Conciencia de sí
— vínculo con el *esse objectivum**, 69 ss.; primado de la subjetividad (Escoto), 73 ss.; no es reflexiva (Tomás), 80; ligada a la percepción animal, al *sentido común** y al ejercicio racional del intelecto (Aristóteles), 80, 441; conciencia de sí de la *filosofía moderna**: *notitia intuitiva** del acto subjetivo del yo y *notitia abstractiva** de la cosa exterior, 441; su identidad en el *cogito**, 444; cf., 69 ss.; sus hipóstasis modernas, 81
— conciencia de sí al conocer el objeto y conocimiento del acto del sujeto como tal, distintos para el aristotelismo, distintos para Ockham *pro statu isto**, idénticos para él por la *potentia absoluta dei** (*apercepción trascendental**), 421, 439-441; confusa para Aristóteles, clara y distinta para Ockham en tanto que *notitia intuitiva** de *notitia intuitiva*, 441; incluso si el objeto de la ciencia es el acto de proposición, la ciencia no es conciencia de sí (Ockham), 167, 173; Gregorio quiere evitar la misma conclusión, 168, 172-173

Connotación
— véase *nombre connotativo*
— impide la sinonimia, funda el discurso teológico (Ockham), 218, 221

Continencia unitiva
— según Escoto, del género en la especie, de la pasión en el sujeto, 123; de los *atributos divinos** en Dios, 219; cf., 210, 216

Contradicción, principio de no-contradicción
— según Tomás: el principio de no-contradicción, su expresión más concreta y el sentido de su formulación negativa, 293; no limita la omnipotencia divina (*posible**), 293, 301, 337; principio de inteligibilidad humana, 293; manera

primera para nosotros de formular la captación confusa del ser, 337
— según Escoto: el principio de no-contradicción, límite de la omnipotencia divina, 112; principio divino de composición de las *ideas divinas**, 202, 303-304; *tertium datur* (*proposición neutra**), 103; en el caso de los *futuros contingentes**, 314-316
— según Ockham: ejemplos de contradicciones, 307; límite de la omnipotencia divina, 164, 294, 302, 431; Dios puede hacer todo lo que no es contradictorio, 295, 298; único principio de *inteligibilidad propia y común** para el *voluntarismo**, 294; criterio incondicionado del *posible** y del imposible, 302, 304; principio humano, no divino, contra Escoto, 303; pero de ninguna manera *trascendental**, 304, 432; permite una experiencia total y absoluta que suple idealmente por la *potentia absoluta dei** en los límites de la experiencia real, construcción a priori del posible y de la esencia de una cosa, 295, 305-307; proceder necesario en razón del *pecado**, 308; la vía más potente para descubrir la distinción de las cosas, 310-311
— según Descartes (y Secrétan): el principio de no-contradicción, efecto de la voluntad indiferente divina, 304-305, 322, 337; verdad eterna, *esse objectivum** creada por la *potentia absoluta dei**, 434
— aplicación de la no-contradicción al problema de los *futuros contingentes**, 314 ss.
— formulaciones del principio: en Aristóteles y Tomás, 293; formulación hipotético-tautológica, en Aristóteles para el futuro contingente realizado, 323; en Nicolás de Autrecourt, 195, 307; cf. 425; el principio de no contradicción y el principio de identidad no son idénticos, 307; expresión de la facticidad, 338

Creación
— según Ockham: *creatio-actio*, *creatio-passio*, *nombre connotativo** cuyo análisis esclarece la noción de *idea divina**, 286 ss.

Decreto divino
— expresión de espíritu no tomista, 324, 351-352; sino escotista, 331, 333-334, 341, y ockhamista, 433; incluso si Juan de Santo Tomás la utiliza, 334-335; según Bradwardine, 337; Molina, 341, 343; Leibniz, 344-345

Deducción
— la interpretación escotista de la *definición** entraña un modelo deductivo (*dialéctico**) de saber (Suárez), 122 ss.; *primer saber** sabido por deducción correcta a partir de sus principios y no por adecuación a la realidad (Gregorio, Nicolás de Autrecourt), 169, 195

Definición
— según Escoto: la noción de definición, sus consecuencias, 122 ss.

Denominación extrínseca
— según Escoto: la cosa en la existencia real es dicha inteligible o inteligida en denominación extrínseca, 146-147, 259 ss.; *equiparación formal** entre lo conocido en *denominación intrínseca** y lo conocido en denominación extrínseca, 148, 187; la cosa real, significada por la *proposición** en denominación extrínseca (Gregorio), 174, 176-177, 184, 192; cf., 201-202; la cosa en sí dicha creída en

denominación extrínseca (Kant), 187; verdad* por comparación entre el *significado proposicional** dicho en denominación intrínseca y lo que significa en denominación extrínseca, 192-193
— según Ockham: los *nombres connotativos** dicen a Dios por denominación extrínseca, 222; el *esse intellectum** de la *idea divina** es una denominación extrínseca, 259 ss., 286; ser de razón que afecta a la cosa en tanto que conocida, 261-262; *esse intellectum*, denominación extrínseca de un noexistente (*notitia intuitiva del noexistente**), 265, 268, 278; la *bondad**, denominación extrínseca de la criatura querida por Dios, 282-283; el *posible**, denominación extrínseca de la criatura producible por Dios, 297-298

Denominación intrínseca
— según Escoto: *esse intelligibile*, *esse repraesentatum**, denominación intrínseca del objeto en *esse objectivum** en la *species intelligible**, 146-147; *equiparación formal*, *denominación extrínseca**; el objeto de la ciencia es dicho significado en denominación intrínseca (Gregorio), 173, 177, 185, 187, 192; cf., 202-203; la idea *divina**, puro *esse objectivum**, conocida en denominación intrínseca, 256; el *posible**, denominación intrínseca, en tanto que criatura constituida en *esse intelligibile* (Escoto), teniendo la *ratio entis* y participando en el *esse* divino (Tomás), 300; el fenómeno dicho conocido en denominación intrínseca (Kant), 187
— según Gregorio: el acto de enunciación verdadera dicho en denominación intrínseca, 202-203

Derecho
— y ciencia jurídica, 52; derecho natural, 52-53

Dialéctica
— del *Sofista* de Platón, 62; el método dialéctico nace de la doctrina de la *distinción** formal, 86, 122; aplicada a la noción escotista de *definición**, 124 ss.

Dios
— como se ha dicho, debate entre Tomás, Escoto, Ockham, 220-221
— según Tomás:
— su *ciencia*: su ciencia de las cosas, por la *esencia divina** en tanto que *ratio cognoscendi*, *species intelligibile** e inteligida, *similitud**, 226, 241, 243; en tanto que conocida sustancialmente por sí como participable por las cosas, 227, 242, 438; diferencia Escoto-Tomás a este propósito, 241-245; no está ligada al principio de no*contradicción**, aunque no contradictoria, 293; no es composición predicativa, 248, 333; sustancial, medida de las cosas, 328; causa de las cosas, 329; como la voluntad divina, intelecto y voluntad siendo aquí *causas recíprocas y totales** una de la otra en la identidad de la ciencia de aprobación, 330-331; ciencia de simple inteligencia de los *posibles**, ciencia de visión de los *futuros contingentes**, 325-326; aspectos del conocimiento sustancial de la esencia divina en tanto que participable 349; no conoce ninguna cosa en sí misma, sino en su propio conocimiento divino sustancial y determinado, 350
— su *voluntad*: sustancial, 350; no quiere ninguna cosa por sí misma, sino por su propia *bondad** sustancial, 351; hay en Dios un solo amor de sí y, por ahí, de toda *par-*

*ticipación** a su propia esencia, 351-352; su amor, causa final y medida de sí, 301; ama lo que es participación *posible** de su esencia, *causalidad final** de su esencia sobre su voluntad (*bonum quia volitum**), 301, 351; causa de las cosas, 330, y de sus modos propios, 353-354
— su *omnipotencia*: manifestación eficiente de su bondad, de su amor sustancial, no limitada por el principio de no-*contradicción**, infinita, 301; puede todo, incluso lo contingente y lo libre, 353-355; su acción, increada y creada, 354; causa la acción humana como libre, 355, 383; puede hacer por sí mismo sin la criatura lo que hace la criatura, 360, 370; opera en nosotros el querer y el hacer (*moción previniente**), 356, 383-384
— según Escoto:
— su *ciencia*: su ciencia de las cosas por la esencia divina como *species intelligibile**, por la *idea divina** como *species* inteligida, 226; por el *decreto divino** que determina la *proposición neutra** divina (*futuro contingente**), 333; la esencia divina, representativa de todas las cosas, *species* inteligible, principio de su *esse intellectum** en idea divina, 242; diferencia Tomás-Escoto en este propósito, 241-245; ciencia de las cosas necesarias antes del acto de la voluntad divina, pues ciencia por composición de las ideas divinas, ciencia de las cosas contingentes por composición tras el acto de la voluntad divina (*presciencia** de los futuros contingentes), 331; según un complejo proposicional en *esse objectivum**, 330, 332, 334
— su *voluntad*: determina libremente tal composición ideal a propósito del futuro contingente, 330-332; *decreto divino**,
— su *omnipotencia*: es objeto de fe, 294, 369; limitada por la idea divina como por el *Estigio* y los destinados, 301; puede hacer por sí inmediatamente lo que puede la causa segunda, 370
— según Ockham:
— su *unidad*: Dios es uno de todas las maneras, 214; sin *distinción**, ni real, ni de razón, ni formal, 215, 223; de él es conocido todo o nada, 215; identidad real de los *atributos divinos**, 216
— su *ciencia*: Dios es cognoscente por naturaleza de todas las maneras, 222 ss.; de sí mismo, 223; de las cosas, 224; como objetos por sí del intelecto divino, 226; sin *species intelligibile** de ningún tipo, ni *ratio cognoscendi* (sino la esencia divina, ¿en qué sentido?), ni similitud representativa, 225; aplicación aquí de las nociones ockhamistas de *intelección**, 227; de *causalidad**, 228-231; «el intelecto divino no representa las cosas, sino solamente las intelige», 227, 241; no es una composición predicativa, 266; por oposición, 316; la intelección divina no es causada ni por las cosas ni por la esencia divina, 246; no causa las cosas, al igual que el amor divino, ambos acompañan a la creación de la omnipotencia divina, 302; Dios intelige lo que quiere, sentido de esta fórmula para Escoto, Ockham, Secrétan, *voluntarismo**, 279, 311
— su *omnipotencia*: es objeto de fe, 296, 297, 369; es su voluntad y su libertad, 298; expresa la primacía absoluta de la voluntad divina no

finalizada, 432; puede ejercerse sola, 109, 296-297, 368-370, 382; vínculo de esta noción con la *notitia intuitiva del no-existente**, 277; razón del conocimiento de las cosas por Dios, por oposición a Tomás y a Escoto, 277-278; Dios no produce lo que intelige, intelige lo que produce, 278; Dios no quiere lo que intelige, intelige lo que quiere, sentido de esta expresión en Ockham, Escoto, Secrétan, 279; Dios no produce lo que ama, ama lo que produce, 283-284; su indiferencia arbitraria, su libertad, 280-282, 285; la cual puede prescribir el *odium dei** (*voluntarismo**), 74, 280, y un orden de creación donde el amor al prójimo no es el *medio** del amor a Dios, 432; Ockham se opone a la opinión común, 282-283; en provecho de la pura *co-existencia** Dios-criatura, 283; Dios impone a su criatura una ley a priori sin medida común con ella, 74-75, 280, 285; su amor no es principio sino consecuencia de su creación, la criatura no es amada más que por complacencia (*bonum quia volitum**), 284, 302; toda cosa debe ser examinada a la luz de la omnipotencia divina, pues ella es *posible**, 295; es absoluta y libre de todo orden de causalidad proviniente de la criatura o de la intelección divina, 296; es infinita, no finalizada por la bondad o el amor sustanciales divinos, 302; absoluta de toda *causalidad final**, puede alienarse a sí misma, 311, 338, 369; se constituye libremente causa parcial concurriendo con su criatura, 370; Ockham interpreta esta doctrina en el marco de una metafísica del ser y de la naturaleza, 338; Dios puede hacer inmediatamente sin la criatura lo que hace por su mediación, 370

— según Bradwardine: su ciencia de los necesarios y de los *futuros contingentes**, 335-336

— según Spinoza: la esencia de Dios es su potencia, 339

— según Secrétan: intelige lo que quiere (*presciencia**), 311; sentido de esta fórmula en Escoto, Ockham, Secrétan, 279, 311; limita voluntariamente su ciencia, todo es *posible* para la omnipotencia divina, incluso Dios: «yo soy lo que yo quiero», 312; por oposición a Ockham, 297; limita voluntariamente su omnipotencia, 338; lo que supone una metafísica no ya del ser, de la naturaleza, sino de la potencia y de la libertad, posiciones de Ockham, Spinoza, Secretan, 339

Distinción

— según el aristotelismo: múltiples, 36; distinciones reales y de razón, 97; real entre cosas separadas, 97, y entre realidades sustancialmente unas (*abstracción formal**), 95-96; de «aspectos» objetivos diferentes, ejemplos, 88 ss.; de razón razonada, 91 ss.; fundamento de la distinción de razón razonada, la distinción virtual, 97; ejemplos, 98-99; la distinción de razón razonada no es siempre perfecta, *universal** analógica, *trascendentales**, *atributos divinos**, 99-100; la distinción virtual extrínseca, 100-101, 352; la distinción de razón razonante, distinción de los *modos de significar**, 101

— la oposición Tomás-Escoto se sustenta sobre el fundamento de la distinción de razón, 97, 103

— distinción formal según Escoto: principal instrumento de análisis de la *filosofía moderna**, 68, 79, 109 ss.; es una distinción real, 104, 215; es intermediaria entre la distinción real y la distinción de razón tomista, 102-104; *ex natura rei, ante intellectum*, tiende a remplazar la inducción abstractiva por una captación intuitiva, 103, 140-141; introduce el ideal de la idea clara, 110-111; es no-identidad formal, 104-105; establece la *equiparación formal** entre la cosa en *esse objectivum** y la cosa en *esse reale* (*argumento ontológico**), 68, 103, 106, 110 ss., 148, 185, 418-420; distingue las entidades dichas *primo modo per se* y *secundo modo per se*, 106; supone la *univocidad** de las nociones, 110 ss.; tal como la del *ser**, 419-420
— según Ockham: real, de razón, 97; los tipos de distinciones, 215; de razón, 217-218
— la distinción formal según Descartes es modal, 124

Equiparación formal
— según Escoto: entre la cosa en *esse objectivum** y la cosa en *esse reale* (*distinción**), 68, 103, 106, 110 ss., 148, 185, 418-420; debido a la distinción formal, 148; entre lo que es conocido en *denominación intrínseca** y lo que es conocido en *denominación extrínseca**, 148; es el analogon escotista de la identidad intelecto-inteligible en *esse inteligibile** (Tomás); entre las *ideas divinas** y los conceptos del intelecto humano, 303
— según Gregorio: de la composición objetiva del *significado proposicional** y de la composición real del estado de cosas, 177; del estado de cosas en *esse objectivum* y del estado de cosas en *esse reale*, 184; debido a la distinción formal o a la distinción real sustancia-accidente, 184; inspiración escotista de Gregorio, inspiración gregoriana de Wittgenstein, 185; es un isomorfismo, 185; no aceptado por Tomás, 184; ni por Capreolo, 186
— según Ockham: correspondencia del corte lógico por los términos de la proposición y de las distinciones reales (*verdad**), 417-418; diferencia con Gregorio y Tomás, 418; es *co-existencia**, 417, 419; no es conciliable con la noción del *acto aprehensivo** confuso de los términos de la proposición, 413-414; cf., 419-420; analogon ockhamista de la proporción natural del intelecto al ser (Tomás), 418; se produce según la *suppositio**, 419; acomodación ockhamista de la distinción formal, 420
— según Husserl: esfera predicativa del juicio y antepredicativa de la percepción, 176

Es
— no solamente cópula lógica, significa la unidad en el ser en acto de razones distintas, 58, 60
— reducida a su función lógica, 70, 197, 315

Escepticismo
— consecuencia posible, no necesaria, del argumento de la *potentia absoluta dei**, 113, 391, 431

Esencia divina
— según Tomás: *ratio intelligendi, species intelligendi** e inteligida del conocimiento de las cosas, 226, 241, 243, 325; por oposición al *decreto divino**, 334, 351
— según Escoto; representa todas las cosas, como una *species inteligi-*

ble, 156, 226, 241-243; por oposición a Ockham (*representación**), 241, 254; no es una *ratio intelligendi* suficiente para los *futuros contingentes**, 334, 336

Esse apparens

— según Pedro de Auriole, 199, 261-262

Esse deminutum

— según Escoto: del *objeto inteligible** en la *species inteligible**, como de César en la estatua de César (*esse repraesentatum**), 148-149, 158; de la *idea divina** en el intelecto divino, 159, 240, 243, 255; supone la *univocidad** del ser, 136, 160

Esse intellectum

— de la *idea divina** en Tomás y Escoto, 240; diferencia entre ellos, 241-242, 257; puro *esse objectivum**, conocido en *denominación intrínseca** (Escoto), 257; de la *species* inteligida (Tomás), 257; *denominación extrínseca** de la cosa, de la idea divina (Ockham), 260 ss.; su distinción con el *esse intelligibile** (Ockham), 265-269 ss.

Esse intelligibile

— según Tomás: modo de ser, ejercicio inteligente e inteligible del intelecto y de su objeto en su identidad operativa, 130, 132, 138, 147, 256

— según Escoto: es un *tertium quid** entre la intelección y la cosa inteligida, 138; *denominación intrínseca** del objeto propuesto en la *species inteligible**, 146; pertenece al orden del ser formal (*esse deminutum**), no al orden del ejercicio, 329; el objeto es en la *species inteligible** en *esse intelligibile,* 146; como César en la estatua de César, 148-149; de la *idea divina**, 227, 240; idéntica al *esse subjective* de la intelección (Gregorio de Alnwick), 254

— según Ockham: sentido escotista negado por Ockham (*medio**), 258, 261-262; el *esse intelligibile* es idéntico a la criatura, 261, 265; su distinción con el *esse intellectum** de la criatura, 264-268

Esse intentionale

— según Tomás, 130; noción a evitar, pues implica una inmanencia representativa del objeto en el intelecto, es decir, dos objetos inteligibles (*inmanencia de lo conocido en el cognoscente**), 132

— según Escoto: el objeto representado en la *species inteligible** tiene un *esse intentionale* por relación al objeto existente, 147; al cual remite, 132, 199

— según Gregorio: del *significado proposicional**, 177, 199

— según Husserl: trascendencia intencional de inclusión irreal, 200

Esse objectivum

— tiene un *esse objectivum*, un *esse objecti*, correlato noemático del acto de una potencia; *esse intelligibile**, del acto intelectivo; *esse volitum**, del acto volitivo; *esse possibile* (*possible**), de la omnipotencia divina, 298

— argumento decisivo de Ockham contra el *esse objectivum,* 199, 260-261, 298

— el tema del *esse objectivum* perdura en toda la tradición occidental, de Escoto a Wittgenstein, 68, 83; facilita la noción de un conocimiento absoluto de toda causalidad de su objeto, 430, 438; implica la *univocidad** del ser, 315; cf., 136-137; *esse repraesentatum**, *esse intelligibile**, *passim*; negado por Ockham, 80-84, 128, 230, 261, 316, 411, 434; quien lo reduce al

esse subjectivum del acto subjetivo (*universal**, *idolum fictum**), 426, 430; negado por Aristóteles y Tomás, 83, 132, 263; no suficientemente por Juan de Santo Tomás, 334, etc.; entraña el *cogito**, 114; *esse objecti, objici*, del objeto secundario del intelecto y de la voluntad divina (*esse volitum**), 157; de la *idea divina**, 240, 243; conocida en *denominación intrínseca** como *esse intellectum**, puro *esse objective*, 256; no es ni *esse essentiae* ni *esse esse existentiae*, 157, 256; es *nihilitas* (Escoto), 256, 258; *nihil, non ens* (Gregorio), 198-200; de la proposición, al menos del *significado proposicional** (Gregorio), 59, 68 ss., 165 ss., 199; *esse objective* del ser de razón (Juan de Santo Tomás), 87

Esse repraesentatum

— véase *representación*

— Del objeto en la *species intelligible**, 70, 147; de César en la estatua de César (*esse intelligibile**, *esse deminutum**), 148-149

Esse secundum quid

— según Escoto: por relación y oposición al *esse simpliciter*, 157, 158; de la *idea divina**, 157, 240; del objeto en *esse intelligibile**, 158

Esse volitum

— *esse objectivum* de lo que quiere la voluntad (divina o humana), 81, 157, 333; el *futuro contingente** constituido en *esse volitum*, 332; Ockham se opone, 387

Estructuralismo

44-45, 81

Estructuras de pensamiento

— rigen toda obra de pensamiento, 49 ss., 67, 87; son a la historia del pensamiento como la quididad al ejercicio, 37; el análisis de las estructuras de pensamiento intelige la cosa y comprende las doctrinas, 356; es un método filosófico, no histórico, 311; que tiene que ver con la multiplicidad temática de las doctrinas, 37-38, 311; hacen sistema según la analogía de proporcionalidad propia y la analogía de atribución, en orden a una estructura de pensamiento primera, es decir, primeramente inteligible y así verdadera, 93; ejemplo de un sistema de estructuras, 348-349, 356; análisis de las estructuras de pensamiento, 49-51; en las ciencias «humanas» 79-81, y exactas, 53-54

— aristotélico y tomista (*analogía**), 35; distingue lo que es en tanto que sustancia y quididad, y lo que es en tanto que acto y ejercicio, 35, 57, 136; aplicada a la *intelección**, 127, 130, 139, 150, 162, 243, 256; su definición, 140; aplicada a la *fe**, 183; a la intelección divina, 243; a la *participación* (moción previniente**), 381

— escotista (*univocidad**), 35; reduce el acto y el ejercicio a la forma, 57; el acto a un accidente de la sustancia, 136, 146; aplicación a la intelección, 150, 160 ss.; al juicio, 315; es un «esencialismo», 136; su definición, 137; no distingue lo que es en tanto que sustancia, y en tanto que ejercicio, lo que es diferente del ser es *esse deminutum** o *no-ser*, 136, 160; aplicada a la intelección divina, 243

— véase *causalidad recíproca de causas totales, causalidad concurrente de causas parciales*

Eternidad

— razón de la *presciencia** determinada no necesitante del *futuro contingente** (Tomás), 329, 350;

razón de la inmutabilidad del orden arbitrario que produce la omnipotencia divina (Descartes), 437; belleza de Dios, 350

Evidencia

— según Ockham: la *notitia intuitiva** intelectiva de la cosa sensible causa la evidencia de la proposición, caso de la proposición que descansa sobre una cosa sensible, 114, 193, 416-417, 421, 424-425; caso de la proposición *intelligo* (*cogito*, *truth-maker**), 439-440; no tiene grado, es por lo que la *proposición negativa** resulta evidente por una notitia intuitiva ad hoc, la *notitia intuitiva del no-existente**, 426-427; cogito, primera evidencia especulativa indudable, 442

Existencia parcial

— de las formas distintas formalmente *ex natura rei* (Escoto), 106

Experiencia

— según Ockham: la *notitia experimentalis* comienza por la notitia intuitiva, para el *singular sensible** y *no sensible**, 403; la experiencia *(experimentum)* de una verdad contingente implica una *notitia* incompleja de los términos de la proposición, 403; experiencia de los actos subjetivos, 423, 439

Falsedad

— no hay *significado proposicional** falso, sino solamente no verdadero (Gregorio), 202-203

Fe

— según Gregorio (y Holkot): se sustenta solamente sobre un *significado proposicional** complejo, dicho tal en *denominación intrínseca**, 173, 178-179; de ahí la noción de *fe adquirida**, 179; caso particular del *asentimiento**, 180; medida de la verdad de fe, según Gregorio y Tomás, 182; fe como acto voluntario (Descartes), 186; *analogía** de la fe, 182

Fe adquirida

— negada por la *Reforma**, implica un cierto *pelagianismo** y la noción de causalidad parcial concurrente de Dios y del sujeto humano, 179

Filosofía analítica del lenguaje

— se detiene a medio camino contentándose con admitir, sin fundarla, la posibilidad de los sentidos ideal-objetivos, 44-45; desarrolla una moral de la obligación y de la ley, 64; tiene un aire nuevo, 78; la doctrina del *truth-maker**, de Ockham a la filosofía analítica, 193; redescubre con una cierta ingenuidad sus predecesores medievales y su identidad estructural con ellos, 436; no se comprende si las doctrinas medievales de la *relación**, 436

Filosofía medieval

— su rehabilitación, 66; necesaria, 39; no tiene nada de ingenua, 205; es crítica, 66 ss.

Filosofía moderna

— desarrolla la *filosofía medieval**, 77, 87; es esencialmente teológica, 68, 115, 118, 361; no distingue entre ciencia y sabiduría, *inteligibilidad propia y común**, 437; es un vasto *argumento ontológico**, 68, 111, 116; se construye como fundamento unívoco de la ciencia nueva, 76, 392; su instrumento privilegiado de conocimiento: la *distinción** formal, 68, 78, 109 ss.; así como el argumento de la *potentia absoluta dei**, 295; su objeto propio, la idea en *esse objectivum**, 78; no se comprende sin las doctrinas medievales de la *relación**, 336; filosofía de la representación y de la conciencia, 80;

su estructura común, 81; su modelo, la *procesión divina** de las ideas según Escoto (Hegel), 245, 262; filosofía de la *notitia intuitiva** del acto subjetivo y de la *notitia abstractiva** de la cosa exterior (*conciencia de sí*, cogito*, apercepción trascendental**), 436, 441; admite dos objetos, la cosa en *esse objectivum* y en *esse reale*, 84, 110-111, 132; a reserva de suprimir el uno, 84; pero más generalmente admite su *equiparación formal**, 148; utiliza el argumento de la *potentia absoluta dei* para separar el sujeto de su objeto, en el conocimiento, 112 ss.; en la volición, 116; para asegurar la verdad por sí de la idea, 116; la libertad infinita de la voluntad, 117; a riesgo de alienarla (*alineación**), 118; lo que era hipótesis por la *potentia absoluta dei* para el medieval deviene el curso normal de las cosas, 115, 313; prueba la dificultad de unir la materia y la forma, el cuerpo y el alma (*comunicación de sustancias**) por un *tertium quid**, 120 ss.; se limita al análisis del *cogito*, 392, 444; interpreta la *unidad por sí**, según el *esse intelligibile**, del intelecto y del objeto inteligible, resultado de su *causalidad recíproca y total**, como la identidad por sí del *esse objectivum* de la cosa conocida y de su ser real, en el caso privilegiado del *cogito (apercepción trascendental**), 444; cf. 69

Física

— podría realizar, como la *biología**, la noción del *concurso de la potencia divina y de la potencia creada** en su sentido tomista, 366-367; *Providencia* y azar*, causas subordinadas totales** del orden cósmico, 367

Futuro contingente

— según Aristóteles: aplicación de la no-*contradicción* al problema (*proposición neutra**), 312-314; la proposición que descansa sobre él es indeterminadamente verdadera o falsa, 317; sólo la proposición hipotética es necesariamente verdadera en este propósito, 318; es necesaria si se realiza, 323

— según Tomás: la *presciencia** infalible no necesita del futuro contingente, 325, 329; conocido determinadamente por Dios en razón de su *eternidad**, 329; no tiene que ser conocido en sí determinadamente, conocido determinadamente en el conocimiento sustancial divino, 350; amado no por sí mismo, sino por la bondad sustancial divina (*causalidad final**), 351; es por lo que es querido libremente, 352-353; puesto en la experiencia por la omnipotencia divina, según su modo propio de contingencia y de libertad, 353-355

— según Escoto: respuesta de la segunda hipótesis de Aristóteles, 331; presciencia del futuro contingente en una proposición neutra, 314-315, 331; determinada por la voluntad divina, la cual constituye el futuro contingente en *esse volitum**, 278, 332, 349; Tomás no acepta esta doctrina, 333; pero sí Juan de Santo Tomás de alguna manera, 334-335; Bradwardine la fortalece, 336-337; el acto de voluntad divina es libre según Escoto, necesario y natural para Bradwardine, 337

— según Ockham, 223, 270; por oposición a Tomás, Buenaventura y Escoto, 225

— según Molina: posible futuro, o futurible, conocido por la ciencia media no necesitante (*presciencia**), 341-342; es libre en tanto que realizado por la voluntad humana, asistida por el *concurso de la potencia divina** *(influencia general*)*, 342; no está determinado por el *decreto divino**, 343; sino principalmente por las circunstancias de la acción del sujeto, 341, 343
— según Leibniz: conocido como un *posible** por la ciencia divina de simple inteligencia y elegida por la voluntad divina en tanto que el mejor de los posibles, elección libre determinada según una necesidad moral, 344-345

Gedanke
— según Frege: tiene una *Bedeutung*, un *esse intentionale**, un *esse objectivum**, en tanto que *significado proposicional**, cf. Gregorio, 59, 177

Gnosis
— Maestro Eckhart, 263; Hegel, 262; Teilhard de Chardin, 364; bajo una cierta relación Escoto, 262, 263

Gracia
— según Tomás: suficiente y eficaz, según el *concurso de la potencia divina y de la potencia creada**, 355; y *moción previniente**, 355, 382-383
— según Escoto: el ejercicio de la gracia sin la moción previniente, según la *causalidad concurrente de causas parciales**, implica el *pelagianismo**, 385
— según Ockham: aplicación de la noción de *co-existencia**, 155, 164; no puede ser una *participación** en la esencia divina, 281; el mérito sin la gracia, 371
— según Calvino: *causa total** por exclusión de la voluntad humana, 370

Habitus
— según Ockham: cada acto produce su *habitus* propio, 415; la *notitia abstractiva* deja un *habitus*, que no es un *medio**, 228, 434; la idea como arte o *habitus*, 238

Hermenéutica
— 44-45

Idea
— según Descartes: distinguida según su realidad formal y su realidad objetiva, 110; verdadera por sí, 110-116

Ideal-Objektivität
— traducción de *esse objectivum**, 59, 68, 77, 82, 197-198

Idea divina
— principales posiciones, 234-236, 270-271
— según Tomás: es la esencia divina, 234; conocida sustancialmente por sí en tanto que participable por las criaturas, 212, 234, 240, 271, 281, 326, 329; no tiene un *esse deminutum** ni un *esse secundum quid**, 240; *ratio cognoscendi* de la criatura, 245; *causa ejemplar**, 257
— según Escoto: procede objetivamente del intelecto divino, 235, 240; no es *ex se objectum*, 240, 255; constituida por el intelecto divino en *esse objectivum**, *esse deminutum**, *esse secundum quid** *(procesiones divinas*)*, 240, 281; distinta formalmente de la esencia divina, 235, 242; *esse objectivum* de la criatura producida por el intelecto divino, 156, 257; como el objeto secundario de éste, 156, 212, 244, 255, 329; participante de la esencia divina, 271, 333; *esse secundum quid*, 157, 212,

235, 240; *esse deminutum*, 159, 235, 240, 256-257; *species* inteligida de la criatura, 226, 242-245; la doctrina de la idea divina explicita el carácter inteligente de la acción divina, 209; limita la omnipotencia divina como el Estigso y los destinados, 301; es el *esse intelligibile**, 227; el *esse intellectum** de la criatura, 242-243; *ratio cognoscendi* de la criatura, 245; conocida en *denominación intrínseca**, 256; como puro *esse objective*, es *nihilitas*, 256, 258; es el *posible**, 296
— según Ockham: no es la esencia divina, no procede del intelecto divino, 235; distinta realmente de la esencia divina, 236; no es *subjective* en Dios, 212, 236; sino *objective ut cognita*, 236; en tanto que tal, es la criatura conocida producible, 212, 237, 290; no es una cosa absoluta, su definición 237, 238; no es una *ratio cognoscendi* 245, ni una *species*, 253; *objeto terminativo** de la intelección, 211, 255, 265, y del amor divinos, 283; no es la *relación** de imitabilidad, 236; el debate entre Buenaventura, Tomás, Escoto, Enrique, Ockham, 246-250; cómo Ockham interpreta a Agustín, 210 ss., 269-270; *causa ejemplar**, 270; manifiesta el carácter inteligente de la operación divina, 272; causa ejemplar de sí, 238, 270, 286; en razón de la *notitia intuitiva del no-existente**, 273-274; de ahí la abolición de la *participación**, 272, 278, 281, 284; es un *nombre connotativo**, 237, 285; no tiene *quid rei*, sino un *quid nominis*, 238, 257, 285; es una *denominación extrínseca** por oposición a Tomás y a Escoto, 285; crítica nominalista de la idea, en referencia a la del término *creation**, 285-291; idea divina y *posible**, 297-298
— según Suárez y Juan de Santo Tomás, 274-275

Idolum fictum
— según Escoto; el *universal** es un cierto *fictum*, 147
— según Ockham: el *esse repraesentatum** del cognoscible según su *esse objectivum**: como todo *esse objectivum** se reduce al *esse subjectivum* del acto subjetivo, lo que es salvado por el *fictum* puede ser salvado por el acto de inteligir, 438; cf., 214, 217, 259, 430; es la cosa misma (*objeto terminativo**), 431

Influencia general de Dios
— 113, 179, 230; según el *concurso suficiente** y el *concurso simultáneo**, 384; en el caso de la *notitia intuitiva**, de la *intelección**, 437, y de la volición, 383-384; de la *fe adquirida**, 179; según la *causalidad concurrente de causas parciales**, 179, 342, 383-384, 437, y *pelagianismo**; su definición por Ockham, 385; se ejerce según el orden querido por la potencia ordenada de Dios, 437

Inmanencia de las cosas en Dios
— posiciones comunes, 281; negadas por Ockham, 282

Inmanencia de lo conocido en el cognoscente
— realidad psíquica o metáfora, 80, 128, 140; posiciones de Tomás, Escoto y Ockham, 128-129
— según Tomás: según el ejercicio y la operación, 130; no es inmanencia representativa, imagen a evitar, 131; aunque Tomás utilice expresiones que impliquen aparentemente esto, 132; inmanencia sus-

tancial de la criatura conocida en Dios según la eminencia de la esencia divina, 240-242; inmanencia formal y virtual, 247
— según Escoto: inmanencia objetivo-representativa del *objeto inteligible**, de la *idea divina**, 155, 239-243; del *significado proposicional**, no psíquica (Gregorio), 199
— según Ockham: ninguna inmanencia objetiva, ni absoluta, ni disminuida de lo conocido en Dios, 241; ni formal, ni eminente, ni virtual, 282; sino objetiva del *objeto terminativo**, 239, 254; esta inmanencia no es una, 258

Instantes de naturaleza
— véase *procesiones divinas*
— admitidos por Escoto, negados por Ockham y Tomás, 224, 231, 235, 240, 242-244, 249, 253, 263, 286, 333

Intelección
— definición comúnmente recibida, 131, 254
— según Aristóteles: identidad en acto del intelecto y de lo inteligible, 127 ss.; *relación** predicamental y *relación trascendental**, es decir, unidad por sí del intelecto y de lo inteligible, 436
— según Tomás: identidad, información, actuación operativa, *simpliciter, per se*, del intelecto y de lo inteligible, por *causalidad recíproca de causas totales**, según el ejercicio, en *esse inteligible**, 129-132, 138, 140, 149, 436; no es representativa, 129, 132; no requiere formalmente ningún intermediario objetivo (*tertium quid**), 140; según la quididad, accidente del intelecto, según el ejercicio, perfección del intelecto y de lo inteligible, 162; el intelecto intelige *multa per modum unius*, 224
— según Escoto: es representativa del objeto por la *species inteligible**, 141 ss.; si no es envilecida en tanto que dependiente de la imaginación, 144; información por accidente por la *species* inteligible o el objeto, 150; pasión* del intelecto (*estructura de pensamiento** escotista), 160; por oposición a Tomás, 162; forma recibida por el intelecto, 161; al menos por la *potentia absoluta dei**, no incluyendo la noción de producción por el intelecto, 163; es una cualidad, 163; pudiendo afectar a una piedra, 164; el intelecto intelige *multa per modum multorum*, 224
— según Ockham: absoluta del objeto, no determinada por él (*notitia intuitiva del no-existente**), 74, 113, 230-231, 273, 391, 411-413, 431, 444; no relativa a su objeto, 435; según algún modo de la causalidad, 429; causada por accidente por el objeto (*pro statu isto**), 230-231, 264, 420-421, 429; excluye todo *medio*, *tertium quid** mental, 227-228, 429; no intelige ni *multa per modum multorum*, 225, 414-415; Ockham deconstruye el análisis recibido de la intelección no guardando más que el acto de la intelección y del *objeto terminativo**, 254; cf., 131; puede inteligir el *singular sensible**, 195, 416

Intelecto agente
— según Escoto: concurre eficazmente con la imagen para causar la *species inteligible**, 141, 143; causa de la intelección (?), 161; Escoto reduce la diferencia intelecto agente-intelecto posible, 162

Intelecto posible
— según Tomás: causa total de la intelección, recíproca del *objeto inteligible**, 71 ss., 149
— según Escoto: causa parcial de la intelección que concurre con el objeto inteligible, 149, 151; no recibe ninguna actualidad de éste, 150; se ejerce por su propia actividad, 150; *causa «más principal»** de la intelección, 152; su potencia activa ilimitada, 153; doble información, real por la *species inteligible**, intencional por el objeto inteligible representado en ella, pasión real e intencional, 151, 156, 161

Inteligibilidad propia y común
— según Tomás: distinción ciencia y sabiduría, 301; el ser como tal principio de inteligibilidad propia, el *esse* divino principio de inteligibilidad común de lo real, 293-294; el *posible**, misterio del amor divino, en sabiduría, 301; de un efecto según la *causalidad subordinada de sus causas totales**, es decir, según el *concurso de la potencia divina y de la potencia creada**, 359 ss.; distinción aplicable a la *biología**, 362-368; a la *física**, 369-370; no observada por la *filosofía moderna**, 437; por ejemplo, 119 ss.

Intentio quiescens y transiens
— 138, 355, 379-380

Intencionalidad
— véase *esse intencional*

Interdisciplinariedad
— y filosofía, 46-49, 51, 76

Iusnaturalismo
— 52

Juicio
— véase *proposición*
— orden recíproco *concepto**-juicio, se expresa en proposición, 167; posiciones de Tomás y de Escoto, 191-192; decidida en sí (Husserl), 196, 207
— según Tomás: acto primero donde se ejerce el *concepto**, 167; es analógicamente predicación y judicación, 188, 191; sólo se ejerce el *acto judicativo**, 416; distinción del punto de vista lógico de la composición de los términos y del punto de vista del ejercicio judicativo del intelecto, distinción no observada por Ockham, 416
— según Ockham: compuesto de dos *actos aprehensivo** y *judicativo**, posición desarrollada por Juan de Santo Tomás, 413; no es ni simple ni compuesta, no es un compuesto proposicional más que en las proposiciones proferidas y escritas, 168, 178, 413-414

Lenguaje
— al ser el lenguaje un dato de hecho empírico, toda filosofía tiene un momento nominalista, 248; el *ser** emerge a partir del lenguaje, 68; adecuado al análisis estructural del ser según la sustancia y la quididad (*estructura de pensamiento*, analogía**), de ahí la dificultad de decir el ser en tanto que ejercicio, posición de Benveniste, 139

Lekton
— comparación del *lekton* estoico con el *significado proposicional** de Gregorio, 174

Libertad divina
— según Tomás: asegurada analógicamente en y por la *causalidad final** ejercida por la esencia divina sobre la voluntad divina, 301
— según Ockham: la potencia absoluta es libertad, 296; asegurada

por la negación unívoca de la finalidad en Dios, de la realidad intrínseca de la *idea divina** y del *posible**, 301
— según Descartes: misma posición, 117
— según Secretan: es *presciencia**, 321; «yo soy lo que yo quiero» (*voluntarismo**), 322

Libertad humana
— y causalidad, 72; es la voluntad no finalizada (Ockham), 74, 83, 117, 279, 430-431; (Descartes), 117; el acto humano libre es efecto de la voluntad humana libre y de la voluntad divina, según el *concurso de la potencia divina y de la potencia creada** (Tomás), 355; la libertad creada es un efecto de Dios, participa de la causalidad divina, al estar fundada y causada por la *moción previniente** (Tomás, *participación**), 383

Lingüística
— 51-52, 63, 69; cae bajo el argumento de Ockham contra el *esse objectivum**, 199

Lógica
— pluralidad de lógicas según el aristotelismo, 48; su *status* epistemológico y el de sus objetos, esbozado por Aristóteles, desarrollada por los medievales, 93; su desarrollo medieval en razón de la teología, 70, 205; fundada en la distinción entre el ser psicológico de los actos subjetivos y el *esse objectivum** (*Ideal-Objektivitat**) del «contenido» de éstos (Escoto, Gregorio, Husserl, Frege, Wittgenstein), 178, 200; lógica a tres valores (Lukacievicz, *proposición neutra*, futuro contingente*, psicologismo**), 314

Ley
— como idea innata, *esse objectivum**, 81; como límite, *alienación** de la libertad de la voluntad, 117

Maligno, Genio
— la *potentia absoluta dei**, en el caso de la *notitia intuitiva del no-existente** como causa de la evidencia de la *proposición negativa* no es un Genio Maligno engañoso, 412, 424

Marxismo
— 42-43

Materia y forma
— según Aristóteles: unas por sí, 36; distintas realmente y unas sustancialmente en *relación trascendental**, 36, 95, 119
— según Escoto: distintas realmente, una y otra en acto por sí, separadas por la *potentia absoluta dei**, 107-108, 137, 144, 413; unas por orden por sí 36, 52, 191; por un *tertium quid**, 108, 121; el debate Tomás-Escoto (*unidad por sí*, unidad de orden por sí**), 191-192

Medio
— intermediario entre entidades unas según una *unidad de orden por sí**, 36; entre la materia y la forma, el cuerpo y el alma (*regresión al infinito**), 108, 120-121, 126; *vinculum substantiale*, 120; el *esse intelligibile** para Escoto es, para Tomás no es un *tertium quid* (representación**), 52, 138, 140, 156; *sentido común**, entre el sensible y el concepto (*filosofía moderna**), 53
— Ockham rechaza todo medio en la *intelección* (species intelligibile**), 227, 230, 258, 430; en la *notitia abstractiva e intuitiva**, 226; en la *causalidad**, 227; (razonamiento característico de Ockham, *notitia intuitiva del no-existente**), 229; en la voluntad y el amor, 229, 431-432; en la *rela-*

*ción**, 229, 435; todo *esse objectivum*, *intentionale**, *apparens**, *intelligibile** en el sentido escotista, 261-262; por la *potentia absoluta dei**, 429

Metafísica
— véase *ser*
— según Aristóteles: inductiva y analógica, según el orden de *causalidades**, no puede ser presentada según el orden de la ciencia de los *Analíticos posteriores (Analogía)*, 125
— según Suárez: deductiva y unívoca, según un orden *dialéctico*, 125; es materialmente aristotélica, formalmente escotista, 126
— metafísicas del uno, 325-326, 381, 439

Metalenguaje
— metáfora ingenua, pues la proposición predicativa y la proposición matemática responden a *estructuras de pensamiento** diferentes, 65

Milagro
— 113, 358, 373, 380

Moción previniente, premoción física
— según Tomás: dependencia de la causalidad total creada por relación a la potencia divina (*concurso de la potencia divina y de la potencia creada**), 154; mueve la potencia, aplica la virtud al acto, 355; dicha *concursus praevius*, *praemotio physica*, por oposición a una moción metafórica o moral, mueve infaliblemente sin necesitar (*intentio transiens**), 354, 378 ss.; se ejerce por *participación** de la causalidad de la criatura a la causalidad del agente divino, 377; analogía con la *causa instrumental**, 380-381; realiza la distinción de lo que es en tanto que quididad y ejercicio, 380; «Dios opera en nosotros el querer y el hacer», 381-382; funda y causa la *libertad humana**, 355, 383
— según Escoto (y Suárez): negada, pues sería reducida a la causalidad de una causa instrumental, 378 ss.

Modos de significar
— abstracto y concreto, distintos en razón razonante (*distinción**, *trascendentales**), 100-101

Neo-tomismo
— 78 ss.

Nihil volitum quin praecognitum
— según Molina, 341; Leibniz, 345; Descartes en la doctrina del *asentimiento**, 189

Nombre absoluto
— no connotativo; los nombres *inteligencia, voluntad* no son nombres absolutos, sino *esencia divina*, 220

Nombre connotativo
— según Ockham: significa dos cosas absolutas a la vez, una principalmente *in recto*, otra secundariamente *in obliquo*, 218, 238, 287; *supponit* para su significado principal, 237; es una apelación relativa, pero no significa una *relación**, ni de cosa ni de razón, 287; ley de los nombres connotativos, a la cual no obedece el término *intelligere* o *intelligi* si la cosa inteligida no coexiste con la intelección, 289-290; cf., 237; sino a la cual obedece el término *producible*, 290; esto porque la *idea divina** es la cosa productible misma, 290-291; la idea divina es un nombre connotativo, 236; la realidad designada por él no tiene más que un *quid nominis*, 218, 238, 257, 285; del mismo modo que los nombres *creación**, 287, y *posible**, 298; los nombres connotativos no son sinónimos, dichos de Dios tienen un connotado fuera de

Dios, el efecto de las potencias atribuidas a Dios, 219-220; como los nombres *inteligencia, voluntad, potencia de gobernar*, 220; únicos términos que permiten una teología no tautológica, 222; por *denominación extrínseca**, 220-222; análogo ockhamista de las *rationes* tomistas, 222

Nominalismo

— toda filosofía, incluyendo una filosofía del lenguaje, incluye un momento nominalista, 238; el nominalismo de Ockham no quiere destruir la tradición, 233-234; es minimalista, 233, 238

— el término *nominalismo* es empleado a tontas y a locas; Ockham no es pura y simplemente nominalista, no más que, en general la teología desde Gregorio a Biel, 78; crítica nominalista del término *idea*, 285-292

Nominalización

— el *significado proposicional** es una proposición nominalizada que suprime la significación metafísica de la cópula *es**, 197-198

No-ser

— necesario para fundar la diferencia del ser (Platón, Escoto), 136-137; es un *esse deminutum**, 136, 160; el *esse objectivum** es *nihilitas, nihil, non ens* (Escoto, Gregorio), 159, 198-199, 256, 258

Notitia intuitiva

— *pro statu isto*, naturaliter, de facto*, por la *potentia ordinata dei* la cosa es causa eficiente de la *notitia* intuitiva, sensitiva e intelectiva, la *notitia* intuitiva sensitiva causa de la *notitia* intuitiva intelectiva (*intelección**), 420-421, 429, 437, 439; la *notitia* intuitiva de la *notitia* intuitiva de la cosa sensible causa la *evidencia** de la proposición *intelligo (cogito*)*, 439; por la *potentia absoluta dei**, la *notitia* intuitiva es independiente de la causalidad de la cosa, la *notitia* intuitiva intelectiva es independiente de la *notitia* intuitiva sensitiva, 411, 420-421, 429-431, 439; la *notitia* intuitiva de la *notitia* intuitiva absolutamente basta para causar la evidencia de la proposición *intelligo*, 439-440; es clara y distinta (*conciencia de sí**), 441; no atañe más a la existencia que a la no-existencia de la cosa, 428; no está determinada ni terminada por una *species intelligibile**, 434; la *notitia* intuitiva intelectiva de los términos es suficiente para causar inmediatamente la evidencia de la proposición, 411, 416-417, 419; por la *notitia* intuitiva se sabe si la cosa es o no, 403, 422; hay una causalidad real (*truth-maker**) que implica la *causalidad concurrente parcial** del acto de proposición, 423; esta causalidad se ejerce diferentemente en la proposición afirmativa y en la *proposición negativa* (potentia absoluta dei*, notitia intuitiva del no-existente*)*, 423-424; es verdadera absolutamente, 428

Notitia intuitiva y abstractiva

— según Escoto: la *notitia* abstractiva es por modo de *species intelligibile**, 143; distinción de la *notitia* intuitiva y de la *notitia* abstractiva, 428; por la presencia del objeto en sí o en la *species* inteligible, 143, 437

— según Ockham: ambas tienen el mismo objeto incomplejo, 412; totalmente y bajo la misma razón, 421; distinción de las dos, 428; la *notitia* intuitiva causa la evidencia de la proposición, la *notitia* intui-

tiva no, 417, 419; por la *notitia* intuitiva se sabe si la cosa es o no, 402, 422; ni una ni otra está determinada ni terminada por una *species intelligibile**, la *notitia* abstractiva comporta además un *habitus*, 434; ambas difieren por sí mismas, 437; todo lo que vale de la *notitia* intuitiva y abstractiva de los *singulares sensibles** vale igualmente para los *singulares no sensibles**, 439-440; *notitia* abstractiva del universal en tanto que tal, *notitia* intuitiva del universal en tanto que intelección, 421; *notitia* abstractiva de la cosa representada y *notitia* intuitiva de la *species* representante (Gregorio), 421; identidad de las dos (*filosofía moderna*, apercepción trascendental**), 69, 436, 441; conocimiento abstracto y *notitia* abstractiva, 421

***Notitia intuitiva* del no-existente**
— fórmula que ilustra paradójicamente la tesis del conocimiento distinto, divino y humano, como absoluto de cualquier relación con su objeto, 74, 231, 371, 411-412, 439; racionalmente característico de Ockham (*causalidad*, medio**), 228-229; el objeto de la *notitia* intuitiva puede ser *non ens*, 434; por la *potentia absoluta dei**, 113, 231; causa la evidencia de una *proposición negativa**, por la *potentia absoluta dei*, 422-423; hay intelección divina de la creación, incluso si no hay *esse intelligibile** de la criatura, 264; puede haber por la intelección divina un *esse intellectum*, denominación extrínseca** de un no-existente, 265, 268, 278; vínculo de esta noción con la idea, *causa ejemplar** de sí, 273; con la omnipotencia de *Dios**, 276-277; en el caso del *futuro contingente**, 316; sentido falible de la fórmula, 438

Objetivo de Ockham
— no se quiere innovador, sino continuador de los «antiguos», 206; quiere establecer las fórmulas mínimas aceptables para todos, medir lo que es necesario pensar a lo que es posible decir, no destruir la tradición, 232-234; no aporta ninguna razón nueva, deconstruye la de sus maestros, 233-234, 254-255

Objeto inteligible
— según Tomás: causa total de la actualidad del intelecto como causa formal objetiva, 119, 122, 229, 245, 438; principio formal que actúa el intelecto en *esse intelligibile**, 120, 245; no está representado por la *species intelligibile**, 121 ss.; causa por sí de la *intelección**, 150; no es una forma accidental entitativa en el intelecto, sino el objeto en la intelección actual, 120-121; objeto motivo y término de la intelección, 245, 434; cf. *causalidad recíproca de causas totales**.
— según Escoto: *término absoluto e intencional** en tanto que representado por y en la *species* inteligible en *esse intelligibile**, 147, 149; no informa ni actúa inmediatamente y por sí el intelecto, 149; causa parcial de la intelección concurrente con el intelecto (*causalidad concurrente de causas parciales**), 149-150; no informa *el intelecto posible**, sino por accidente, no recibe ninguna actualidad del intelecto posible, 150-151; ¿causa formal o eficiente de la intelección?, 152, 245; causa parcial de la intelección, en sí, sin *species* inteligible, 151; produce en *esse objectivum* (idea divina*), esse secundum quid*, esse deminutum**, 157-160

— según Ockham: causa eficiente de la intelección por *statu isto**, 229, 245, 253, 437; *objeto terminativo** solamente, 434; no es causa del conocimiento en ninguno de los sentidos del nombre *causa*, 429; cf. Descartes, Hume, Kant, 190

Objeto terminativo

— según Ockham: ningún objeto es motivo, 434; todo objeto es terminativo en razón de la negación de las *species inteligibles**, 434; la *idea divina** lo es, 254, 431; como todo *idolum fictum**, 428; su *esse intellectum** es una *denominación extrínseca**, 257; es *objetivo* en el conocimiento, por ejemplo Dios, como término extrínseco de su operación, 262; pues Dios intelige lo que produce, 278; el *posible**, objeto terminativo de la omnipotencia divina, 297; vínculo con la *notitia intuitiva del no-existente**, 262; denominación extrínseca de la criatura, 297-298; noción preparada por Escoto, 160, 255

Odium dei

— véase *amor para Dios y el prójimo*

— fórmula que ilustra paradójicamente la tesis de la voluntad y del amor, divino y humano, no finalizados por sí por el bien, 74, 371, 431, 438; consecuencia posible de la omnipotencia divina (Ockham), 116, 279 ss.; podría ser prescrito meritoriamente por Dios, 432; engendrado (en Lutero por ejemplo) por la concepción ockhamista de la omnipotencia divina, 284, 337

Omnipotencia divina

— véase *Dios*, su omnipotencia

Parte-todo

— sus relaciones concebidas según la *causalidad recíproca de causas totales**, 55; primacía genética del todo sobre la parte, 165

Participación

— según Tomás: participación de la criatura de la esencia, de la verdad, de la bondad, de la causalidad divinas, 281; *causalidad ejemplar**, 271; participación de la esencia divina sustancialmente inteligida como imitable absolutamente (*idea divina**), 271; Dios ama lo que es participación *posible** de su *esse* y de su *bondad**, 301, 351-352; la *libertad humana** es un efecto de Dios, participante de él, 356; la participación de la causa segunda de la causalidad divina funda su causalidad propia, 359, 375, 377, 381; participación de la *causa instrumental** de la causalidad principal, 381; de la criatura de la esencia divina según el *concurso suficiente**, de la causalidad divina según la *moción previniente**, 377; este modo de participación funda y causa la libertad humana, 383; realiza la distinción de lo que es en tanto que quididad y ejercicio, 381

— según Escoto: participación de la criatura de la *idea divina** constituida en *esse intelligibile** por el intelecto divino, y por ello de la esencia divina, ejemplar de la idea, 271; es *equiparación formal**, 303-304; excluida por la *causalidad concurrente de causas parciales**, 375; implicada por la *causalidad subordinada de causas totales**, 376-377

— según Ockham: negada, 270, 276; en razón del *voluntarismo**, 279, 291, 299; en razón de la *causalidad concurrente de causas parciales**, 373-374; Ockham se opone aquí a la opinión común, 270-271; a favor de la *coexistencia** Dios-

criatura, 271; la criatura, buena (*bondad**) por *denominación extrínseca**, ni amable ni amada formalmente de Dios, pues ninguna participación, 271-273
— según los metafísicos del uno, 381
Pasión
— según Escoto: doble información, real e intencional, del *intelecto posible**, 151, 156, 161, 200; la intelección, forma recibida por el intelecto, 162-163
— según Descartes: recepción de las verdades eternas en el alma, 164
Pecado original
— véase *pro statu isto*
— según Escoto y Ockham: comporta el carácter abstractivo de la intelección, la causalidad del objeto sobre la *notitia intuitiva**, de la *notitia* intuitiva sensitiva sobre la *notitia* intuitiva intelectiva, 141, 420-421, 430; de la *notitia* intuitiva de la *notitia* intuitiva de la cosa sensible sobre la evidencia de la proposición *intelligo (cogito*)*, 439; el *singular sensible** no es inteligible por el pecado, 142
Pelagianismo
— se sustenta sobre la noción de *causalidad concurrente de causas parciales**, 75, 154, 179, 375; ejercicio conjunto de dos causas, la *gracia** y la voluntad, parciales, autónomas, independientes una de otra en el ejercicio de su causalidad (Escoto), 385; negación de la *moción previniente**, 384; Tomás lo rechaza, 183; Bradwardine lo niega, 340; Secrétan lo permite, 340; Gregorio se opone, 180; elementos del pelagianismo en el siglo XV, 180; Calvino se opone según una estructura de pensamiento regida por la noción de causalidad concurrente de causas parciales, 370
Pluralidad de formas
— según Escoto: por oposición a Tomás, 105; cf. 90, 95; la pluralidad indefinida de formas es un corolario de la *distinción** formal (*regresión al infinito**), 121-122
— según Ockham: aplicación al *juicio* (acto aprehensivo*, judicativo*)*, 413
Pobreza, querella de la
— consecuencia extrema de la negación ockhamista del *medio**, 431
Posible
— según Tomás: lo posible, *denominación intrínseca** de lo que tiene la *ratio entis*, eminentemente idéntica al *esse divino*, posible absoluto, no relativo, 301; en tanto que puede participar del *esse* divino (*participación**) y ser pensado no contradictoriamente por el intelecto humano, por oposición a Escoto y Ockham, 301; a partir de la experiencia, 306; amado por Dios, 302; posibilidad de la criatura, misterio del amor divino, 302
— según Escoto: la *idea divina** constituida *in secundo instanti* en *esse possibile*, 295, 298; *denominación intrínseca** de la idea, 298; precede al acto de la potencia divina, 299; anterior por naturaleza a la criatura, 299
— según Ockham (y Biel): el *esse possibile* en denominación intrínseca es rechazado como todo *esse objectivum**, 296-297; la omnipotencia divina puede absolutamente todo lo que puede, 298-299; objeto no contradictorio con la omnipotencia divina, 294; *objeto terminativo** de la omnipotencia divina, como la *idea divina** es objeto terminativo del intelecto divino, 296; *denominación extrínseca** de la criatura en tanto que producible

por Dios, 296-297; esta doctrina es una *circulatio in manifestatione omnipotentiae* criticada por Tomás, exigida por el *voluntarismo**, 298; concibe el posible relativamente, no absolutamente, 296; simultánea a la acción divina, 299; el posible absoluto para Ockham, 296, y para Secrétan, 322; es el no-contradictorio, 165, 296, e incluso el contradictorio (Secrétan), 322; no es amada por Dios más que por complacencia, 301; pues ninguna *participación**, 284, 301; determinado a priori por la experiencia ideal de la *no-contradicción** y de la *potentia absoluta dei**, 305-307; particularidad del procedimiento, 308-309; lo posible es la esencia de la cosa, 309

— según Leibniz: *futuro contingente** conocido por ciencia divina de simple inteligencia y elegido por la voluntad divina como lo mejor posible, 344

Potentia absoluta dei

— según Ockham: el argumento *potentia absoluta dei* constituye una experiencia metafísica que permite construir la esencia de una cosa, de manera absoluta, independientemente de las limitaciones de la experiencia, 231-232, 276, 371, 373, 421, 427, 430, 433; pone en juego la *no-contradicción**, 306-308; instrumento de método que permite trasponer la *distinción** formal escotista para acceder a la tesis principal de la noética ockhamista, la independencia de la *intelección**, de la *notitia intuitiva** con su objeto, 431; los tres sentidos del argumento, 430; su intepretación según el *esse objectivum** por Gregorio y N. D'Autrecourt, 430; uno de los resortes de la *filosofía moderna**, 295

— por este argumento, la intelección puede ser dicha no causada por el objeto (*notitia intuitiva del no-existente**), 112 ss., 231, 371, 412, 420-421, 424, 426, 431; la *notitia* intuitiva intelectiva puede ser sin *notitia* intuitiva sensible, 411-412, 420, 430, 433; la idea puede ser dicha verdadera por sí, 110, 116; la *proposición negativa** evidente, 423-424; la voluntad infinita, indiferente por sí al bien, no determinada por la *causalidad final* (voluntarismo*, odium dei*)*, 116, 371; el amor hacia Dios puede ser independiente del amor hacia el prójimo, 432; la intelección puede ser considerada como una forma recibida por el intelecto, 163, o por una piedra (Poncius), 164; la *notitia* intuitiva de la *notitia* intuitiva absolutamente puede bastar para causar la *evidencia** de la proposición *intelligo (cogito*)*, 439-440; este argumento es, de suyo, una hipótesis teológica que permite concebir que Dios pueda sustituir a la acción de la causa creada; da razón del conocimiento de las cosas por Dios, 276; lo que propone a título de hipótesis es realizado de hecho por la *suppositio**, 427, y considerado como el curso normal de las cosas por la filosofía moderna, 115, 323; el *cogito* escapa de ella, 412, 439, 442-444

Potencia ordenada y absoluta de Dios, *potentia ordinata et absoluta dei*

— 37; su distinción según Tomás, 332; según Escoto, 112; según Ockham, 112-113; la potencia absoluta de Dios puede sustituirse por la causalidad segunda, 113, 294-295,

370-372; no son dos potencias divinas, la potencia absoluta no puede ejercerse más que como ordenada (Escoto, Ockham), 295-296, 369, 433; según la *influencia general**, 437; distinción que permite a Ockham concebir doblemente el *concurso de la potencia divina y de la potencia creada**, 371

Presciencia
— según Tomás: la presciencia, cierta e infalible, no necesita el contingente, 325, 328-329; conoce el *futuro contingente** determinadamente por su *eternidad**, 329; de ahí la necesidad de suprimirla, 350
— según Escoto: de los futuros contingentes, 314-315; por el acto de la voluntad divina, 331; según un complejo proposicional en *esse objectivum**, 314, 330, 332, 334
— según Ockham: su posición filosófica y teológica, 320-321; necesaria, pero no necesitante, 321
— según Molina: presciencia, teniendo todo *decreto** divino, del futuro contingente en tanto que determinado en y por tales circunstancias, 341; conoce la cosa contingente por dependencia objetiva en relación a éste, por oposición a Tomás, Escoto, Ockham, 343
— según Leibniz: del futuro contingente por la ciencia divina de simple inteligencia, 344; no necesitante, sino dirigiendo una elección libre determinada según una necesidad moral, 345
— según Secrétan: aspecto de la *libertad divina**, se restringe para asegurar la contingencia del futuro, 321

Presencia de la criatura al creador
— inmediata para Tomás y Ockham, aunque diferentemente, 263, 284

Presencia del objeto inteligible
— véase *objeto inteligible*
— según Escoto: la presencia del objeto basta para causar parcialmente la *intelección**, sin *species inteligible**, sin información ni actuación, por sí ni por accidente, del intelecto, 152-153; doble *praesentialitas* del objeto, *in se et in specie (representación*)*, 245
— según Ockham: del mismo modo, 223

Primer saber
— según Gregorio: la proposición simple, conclusión de la ciencia, 158; por oposición al *segundo saber**; único acto de ciencia, verdadero por deducción correcta, 159; comprende el *asentimiento**, 183; predicación de ciencia, 190

Principio de economía, navaja de Ockham
— ya escotista, 111, 417; su formulación, 233, 417

Principio de no-contradicción
— véase *contradicción*

Pro statu isto
— según el estado de *pecado original** según Escoto y Ockham.
— según Ockham: la cosa es, de hecho, causa accidental de la *intelección**, 231, 411-412, 420-421, 429; concurrente con Dios, 230; la *notitia intuitiva** de la notitia intuitiva de la cosa sensible causa de hecho la evidencia de la proposición *intelligo (cogito*)*, 439; el estado de pecado exige el método de determinación a priori de la esencia por el juego del argumento de la *potentia absoluta dei** y de la *no-contradicción**, 305-307

Procesiones divinas
— según Tomás: de las Personas, no de las *ideas divinas**, 234-235, 256

— según Escoto: de las Personas y de las ideas divinas, 235; de las ideas divinas, 225, 235, 240, 242, 257, 263; pluralidad de *instantes de naturaleza** distintos *ex natura rei*, 224, 231, 235, 240, 242-244; que introduce en Dios grados de ser (*esse secundum quid*, esse deminutum**), 244; los dos instantes de la intelección divina, 240, 243; producción de la idea divina, objeto secundario, 244; *simpliciter ex nihilo*, no sin embargo *creatio*, 235, 256; crítica de G. D'Alnwick, 262; instantes de naturaleza en la determinación del *futuro contingente**, 332-333; procesión de las ideas: esquema ejemplar de la procesión constitutiva de las cosas a partir de la conciencia (*filosofía moderna**), 81, 245
— Ockham las niega, 224

Proposición
— predicativa y matemática, 59 ss.; necesidad y fundamento de esta distinción, 62 ss., 72; proposición matemática, conjunto de relaciones, 61 ss.; *co-existencia** absoluta de sus términos, 62; proposición predicativa y matemática correspondiente a *estructuras de pensamiento** diferentes, 62 ss.
— según el aristotelismo: dice unas en el ser nociones distintas, 59 ss.; su estructura predicativa rige toda proposición imperativa, imprecativa y optativa, 59; por oposición a Frege, 60; no implica *significado proposicional** en *esse objectivum**, por oposición a Escoto, Gregorio, Husserl, Frege, 60; compone una quididad y un ejercicio, 62; no admite la *equiparación formal**, sino que significa por la composición predicativa la unidad de lo que es realmente, 185, 195
— según Escoto: composición de nociones distintas *ex natura rei*, pensadas en *esse objectivum*, que participa del *esse objectivum* de la *idea divina**, 165, 185-186; según la *no-contradicción** de las ideas divinas, 303-304
— según Ockham: intelección confusa de individuos significados por el sujeto y el predicado (*universal**), 166, 177; acto de conclusión conocido por la ciencia, sólo la proposición, no la cosa, es sabida, 96, 166-167, 411, 419; no es ni simple ni compuesta, no es un complejo proposicional más que en las proposiciones proferidas o escritas, 166, 177, 413-414; puede no tener más que un término, 420
— según Gregorio: el objeto de la ciencia no es el acto de proposición, 167 ss., 413; ni la cosa extramental, 172; sino el *significado proposicional** complejo de la conclusión, 173; de la proposición que es su representante, 174; sólo la proposición, no la cosa, es sabida, 173; es decir *a)* el significado proposicional complejo dice tal en *denominación intrínseca**, *b)* la composición real del estado de cosas (*equiparación formal**), 184

Proposición negativa
— según Ockham: la causa de su evidencia, por la *potentia absoluta dei**, la *notitia intuitiva del no-existente**, 422-423

Proposición neutra
— imposible para Tomás, 315, 333, 349
— según Escoto: ni verdadera ni falsa (*contradicción**), 59, 103, 191, 197; es un *significado proposicional** sin modo de *verdad*, 197; cf. Ockham, 413; en el caso del *futuro contingente**, 314-315; supone

la composición de los términos en *esse objectivum**, 315, 413; cf. 331, 333
— según Ockham: rechazada en tanto que *esse objectivum**, 316; mantenida en tanto que acto subjetivo, 413; cf. Gregorio, 316; *acto aprehensivo** neutro, 413

Providencia
— la doctrina del *Peri Hermeneias*, en el origen del debate medieval sobre la Providencia, 312, 318
— según Tomás: es interpretada según la *causalidad subordinada de causas totales**, 73, 361 ss.; el acto libre está sometido a la Providencia divina; la providencia del hombre está contenida en la Providencia divina, 355, 373-374, 379; la Providencia y el *azar**, causas subordinadas totales del orden cósmico, 367
— según Escoto: dificultad de comprender el concurso de la Providencia y del dinamismo autónomo de la materia, en razón de la *causalidad concurrente de causas parciales**, 72

Psicoanálisis
— 42, 53-54; reacciona contra el proceso de racionalización de la vida psíquica, inaugura con la *conciencia de sí**, clara y distinta según Ockham, 53, 452

Psicologismo
— véase *lógica*
— de Ockham, habría sido muy útil a la filosofía tomista, 80, y moderna, 81-82
— combatido por Husserl, en la línea del escotismo, 201

Reforma, teología reformada
— no es una revolución doctrinal, retomada la *causalidad concurrente de causas parciales** de Escoto y Ockham, invirtiendo la primacía de los términos (*alineación**), 154-155; su estructura de pensamiento es escotista, 155; se opone a la *fe adquirida**, 109, 179, y al *pelagianismo** en general, 370

Regresión al infinito
— en la unidad de la materia y de la forma por un *medio**, 121
— según Gregorio: en el acto de *asentimiento**, 184; siempre una nueva predicación de verdad que recae sobre una predicación de ciencia anterior, de ahí al infinito, imposibilidad de toda predicación de verdad, 192; la *verdad** por comparación del *significado proposicional** con lo que significa en *denominación extrínseca** da lugar a una regresión al infinito, 195; Tomás escapa de ella por su noción de verdad y Ockham por su noción de intelección del sensible, 196; cómo evitarla, 197-198

Reificación
— de una *ratio* objetiva en esencia separada, 89; de la *distinción** de razón razonante en el Maestro Eckhart y en la fenomenología hegeliana, 102; de la distinción de razón razonada en distinción formal *ex natura rei*, 106, 108, 121, 123, 140; de la ciencia de aprobación, 349; de la distinción de razón aristotélica intelección-inteligible en acto, en independencia absoluta de la primera en relación con el segundo, 431

Relación
— según Tomás: no es un intermediario, significa dos relativos, 436
— según Ockham: es negada, 230; a favor de la *co-existencia**, 208, 435; es un nombre sin *quid rei*, 436; relación de imitabilidad (*idea divina**), 246-253; ni relación de cosa

(real) ni relación de razón, 286; significa dos absolutos, 287; dos absolutos pueden ser dichos relativos sin relación intermediaria, 309; ¿la relación para Ockham es trascendental?, 309, 427; precisamente no, 436; elementos de la doctrina ockhamista de la relación, 435; posición de Pedro de Auriole, 435; de Tomás, relación predicamental y trascendental, 436; sin estas doctrinas, la *filosofía moderna** y contemporánea (*filosofía analítica**) son incomprehensibles, 436; la relación no es un *tertium quid**, ni para Tomás, ni para Ockham, 436
— según Gregorio: es un *significado proposicional**, 176

Relación trascendental
— de la materia y de la forma, 95, 119; no es un *tertium quid**, 120; del *esse objectivum**, de la *representación** a la cosa real, 132-133, 427; la relación para Ockham no es trascendental, 309, 427-428; la *intelección*, *relación** predicamental y relación trascendental, es decir, unidad por sí (Aristóteles), 428

Rellenamiento
— según Husserl: análogo al *truthmaker**, 199

Representación
— véase *esse repraesentatum*
— se ejerce por *species inteligible**, *similitud** representativa, 241; es sustitución del representante y del representado por la cosa real representada (*suppositio**), 142; *relación trascendental** al objeto, 132-133; analogon de la noción de una *intelección** absoluta del objeto, 427; la *species* inteligible como representante (Escoto), 140 ss., 146, 158; por el *pecado original**, 142; la *proposición** como representante (Gregorio), 172; negación de la representación por *species* inteligible (Ockham), 254; la *esencia divina** representa todas las cosas (Escoto), 158, 242; «el intelecto divino no representa las cosas, sino que las intelige solamente» (Ockham), 227, 241; significación, representación y *suppositio** según Ockham, 426-428; no *medio** representativo en Tomás, 131, 140

Revolución copernicana de Kant
— implicada en la doctrina de la *causalidad concurrente de causas parciales**, aplicada a la causalidad del *objeto inteligible** y del *intelecto posible**, 153; en la noción de la *verdad** gregoriana, 187

Segundo saber
— según Gregorio: la *proposición** de *primer saber**, afectada por su modo de verdad: es cierto que, 168; el *asentimiento**, distinto del segundo saber, 183; predicación de verdad, 190; explicitación por redundancia retórica, 191

Sentido, *Sinn, Bedeutung*
— Gregorio da la estructura de la filosofía del «sentido» (*esse objectivum**) tal y como se desarrolló hasta Husserl, Frege, Wittgenstein, por Leibniz y Bolzano, 203
— según Husserl: como *esse objectivum*, 59; corresponde a una razón distinta en razón razonada, 174; comparación con el *significado proposicional** de Gregorio, 174-176; tiene un *esse intentionale** como éste, como el *Gedanke** de Frege (*término absoluto e intencional**), 177

Sentido común, sensibilidad primera
— según Aristóteles: medio de la vida psíquica, 60; se ejerce en *con-*

*ciencia de sí**, 80, 441; para la *filosofía moderna*: medio** entre el dato sensible y el concepto, 60

Ser
— su noción emerge a partir del lenguaje, 67
— según el aristotelismo: analógico (*analogie**), 35; es decir, distinto en lo que es en tanto que sustancia y quididad y lo que es en tanto que *acto* y ejercicio, 35, 47, 136, 139-140, 162-163; (*participación**), 424; imperfectamente abstraído en *distinción** de razón razonada, confuso, 98-99, 420; principio y límite de la inteligibilidad humana, 420; *esse*, efecto primero y común de Dios en todas las cosas, 385-386
— según el escotismo: unívoco, 35, 319-320; el *acto** reducido a la sustancia como accidente de ésta, 136

Ser de razón
— su *esse* es su *concipi* (*esse objectivum**), 87

Ser veritativo
— según Tugendhat: noción de *verdad** por comparación del *significado proposicional** con su *truthmaker**, 194, 198; falsamente atribuida a Aristóteles, 194

Significado proposicional
— según Gregorio (y Holkot): *complexe significabile, significatum propositionis*, 58, 157; objeto de la ciencia, 162; dice significado en *denominación intrínseca**, 164-165; está representado por la proposición*, 164; comparación con el sentido* de la proposición husserliana, 165-167; con el *lekton** estoico, 165; ejemplo de la *relación**, 167; tiene un *esse intentionale**, como el sentido husserliano, el *Gedanke** fregeano, el significante saussuriano, 168; objeto de *asentimiento**, 174; medida de la *verdad** de éste, 175; como *término absoluto e intencional**, sustituto operatorio de la cosa significada (*suppositio**), 180; su verdad, 182 ss.; su estatuto ideal-objetivo en tanto que *nominalización**, que suprime la significación metafísica de la cópula *es**, 197 ss.; tiene un *esse objectivum**, 172, 199; es *nihil et aliquid, non ens* y *ens*, 198-200; es verdad en sí, en *denominación intrínseca**, en tanto que *complejo significable*, 201-202; no hay significado proposicional falso (*falsedad**), 202-203; verdadero por participación de la verdad de la *idea divina**, 202

Signo
— según Ockham: concepto y nombre son signos, 217
— según Saussure: tiene un significado, es decir, un *esse intentionale** como el *significado proposicional** de Gregorio (*término absoluto e intencional**), 177

Signo formal
— la *species inteligible** (más exactamente inteligida) como signo formal, no instrumental, destinada a neutralizar la posibilidad de interpretar la *species* del objeto como su representante objetivo (Juan de Santo Tomás), 134-135

Similitud
— según Escoto: la *species inteligible** es una imagen y una similitud del objeto, 145
— según Tomás: la *species* inteligible como similitud no es semejanza entitativa, sino actuación operativa del intelecto por la causalidad objetiva de la forma inteligible, 133-134

Singular no sensible, inteligible
— según Ockham: el acto subjetivo, 420; notitia intuitiva intelectiva de

este objeto, sin que ningún término sea extraído del sensible, singular *mere intelligibile*, 420

Singular sensible

— según Escoto: no inteligible, por el *pecado original**, inteligible de derecho, 142-143; de ahí la necesidad de *representación** por la *species inteligible**, 143; puede de derecho ser inteligida por el intelecto sin informarlo, 151

— según Ockham: puede ser objeto de intelección, 195, 416; primer conocido según el intelecto, por oposición a Tomás, 416; al menos por la *potentia absoluta dei**, 195, 421

Sinonimia de nombres

— según Ockham: sus condiciones, 218; la *connotación** veta la sinonimia (*nombres connotativos**), 219; la significación precisa de un nombre que le haga sinónimo, 220

Species inteligible

— según Tomás: no es una cualidad formal accidental, sino la cosa o la forma misma de la cosa, vuelta inteligible o inteligida, al actuar el intelecto según la operación y el ejercicio, 80, 129-130, 133; no es un intermediario formalmente necesario, 130, 140; en tanto que *quo*, no es *causa instrumental**, sino causa propia por sí, en la relación de una *causalidad recíproca de causas totales**, 134; como *similitud** de la cosa, 132-134; la *esencia divina**, *species* inteligible de las criaturas, 241-242

— según Escoto: es representativa del objeto, 68, 140 ss.; por el *pecado original**, 142; no es la forma misma de la cosa inteligida, 142; forma cualitativa real, término real de la acción del *intelecto agente**, 142-143; accidente real del *intelecto posible**, 145, 147, 150; asegura la dignidad de éste, 144; imagen y *similitud** del objeto, 145; *representación** que contiene al objeto en *esse repraesentatum**, 145-146; no informa el intelecto posible, sino por accidente, 150-151; no inhiere formalmente, incluso por accidente, en el intelecto, 151-152; la *esencia divina**, *species* inteligible de todas las cosas, 152-153; doble información (*pasión**) del intelecto, real e intencional, 156

— según Ockham: rechaza como todo *medio**, 230, 259, 410; como toda *representación**, 253-254; «el intelecto divino no representa las cosas, sino que las intelige solamente», 241; de ahí el *objeto inteligible, objeto terminativo**, 434; cf. 255, y la ausencia de *species* inteligible en la *notitia intuitiva y abstractiva**, 434

Species inteligida, expresa

— véase *concepto, verbo*

— en la intelección humana (Tomás), 132-135, 253 ss., 257

— en la ciencia divina para Tomás y Escoto, 243-245; la *idea divina** no es una *species* expresa (Ockham), 253

Suppositio

— sustitución operatoria del nombre (*representación**) por la cosa, 70, 114, 142, 426; de la proposición por la cosa, por el sujeto proposicional o por la proposición entera (Husserl), 176; *relación** según Gregorio, *suppositio* material, 177, 190, 200

— Según Ockham: sustitución *ex natura rei* o *ex institutione voluntaria*, 217, 425; vuelve inútil y no pertinente el debate sobre la naturaleza del *concepto**, 214; *suppositio personalis*, 425; no implica formalmente la significación, 410; se sus-

tituye por la significación, 410, 425-426; permite la *equiparación formal** de la proposición y de la realidad, 417-418; significación, *representación**, *suppositio*, 425; el nombre *supponit personaliter pro significato suo*, según una relación no predicamental (*relación trascendental**), 426; la *suppositio* realiza de hecho lo que el argumento de la *potentia absoluta dei** propone a título de hipótesis, 426

Teología medieval
— el triple alcance y la dificultad de interpretación de una obra teológica medieval, 205 ss.; tiene una significación inmediatamente espiritual, 235; la teología de Ockham: sus elementos principales, 207; posible por *denominación extrínseca**, es decir, por la *connotación** de los *nombres connotativos** atribuidos a Dios, 219, 222

Término absoluto e intencional
— el *objeto inteligible** representado por la *species inteligible** (Escoto), 145, 147-148, 151; el *significado proposicional** (Gregorio), 177, 184; como sustituto operatorio de la cosa significada (*suppositio**), 184, 199; el *esse objectivum** no es un término absoluto para Husserl, por oposición a Frege, 201

Tertium quid
— véase *medio*
— según Tomás: *tertium non datur*, entre el ser real y el *ser de razón**, 88, 101; entre dos contradictorios, 101; entre lo verdadero y lo falso, 315, 333, 349; la *relación trascendental** no es un *tertium quid*, 120; la *relación* predicamental tampoco, 436
— según Escoto: *tertium datur* entre los contradictorios (*proposición neutra**), 103, 121, 314; el *esse intelligibile** es un *tertium quid*, 138; si hay *tertium quid* entre la materia y la forma, hay riesgo de *regresión al infinito**, 121

Trascendental, en el sentido kantiano
— escapa al *voluntarismo**: la *recta ratio* de Gregorio, 302-303; el principio de no-*contradicción** para Ockham, 294; Descartes se opone a ello, 304-305

Trascendentales
— distintos en razón razonada, pero imperfectamente, 93, 99; sus modos de significar, abstracto y concreto, distintos en razón razonante, 101-102; nociones sin las cuales ninguna realidad no puede ser inteligida, 126

Truth-maker
— según Ockham y Gregorio, la *filosofía analítica**, 193; *la notitia intuitiva** intelectiva basta para causar inmediatamente la *evidencia** de la proposición, 114, 193, 411-412, 416-417, 419; es la condición por la cual el intelecto sabe con evidencia «la cosa ser o no ser», 422-423; ejerce una causalidad real, 418, 423; *pro statu isto**, la *notitia* intuitiva de la *notitia* intuitiva de la cosa sensible causa de hecho, por la *potentia absoluta dei** la *notitia* intuitiva de la *notitia* intuitiva absolutamente causa la evidencia de la proposición *intelligo (cogito*)*, 439-440; la concepción de la *filosofía analítica**, próxima a la de Gregorio y a la de Ockham, 193-194, 196

Unidad de orden por sí
— según Escoto: se sustituye por la *unidad por sí**, supone un *medio**, 36, 120; en el caso de la definición por género y diferencia específica,

123; de la materia y de la forma, 191-192; de la intelección, 192; del *concurso de la potencia divina y de la potencia creada**, 384

Unidad por sí

— según Aristóteles y Tomás: sustancial de la *materia* y de la *forma**, inteligible del intelecto y del inteligible, afectiva de la voluntad y del fin, política del cuerpo social y del príncipe, 36; excluye toda *regresión al infinito**, por negación del *medio**, 120-121, 191-192; del intelecto y del inteligible según el *esse intelligibile**, 129-130, 138; supone la *causalidad recíproca de causas totales**, 191-192

Universal

— véase *distinción, abstracción universal*

— según Aristóteles y Tomás: los universales son distintos en razón, 92; según sus relaciones lógicas de extensión y de comprehensión, 93; universales unívocos y analógicos, 93, 98-99; los universales analógicos y *trascendentales**, imperfectamente abstractos, confusos, 93, 98-99

— según Escoto: representado por una *species inteligible**, representante singular, 141, 143, 146; es un cierto *fictum (idolum fictum*)*, 147

— según Ockham: *praedicabile de pluribus*, objeto de *notitia abstractiva**, 421; se reduce a la intelección confusa de singulares, 412-413, 421; es, en este sentido, una cualidad subjetiva del alma, objeto de *notitia intuitiva**, 421; analogon gregoriano de esta noción, 421; su *esse objectivum** está reducido al *esse subjectivum* del acto mental, 429-430

Univocidad

— según Escoto: univocidad de la noción de ser, 419; reducción del acto a la forma, 57, 150, 160; a un accidente de la sustancia, 136, 160; favorecida por la *distinción* formal, 68, 109, 419-420; implica la necesidad del *no-ser** para fundar la diferencia del ser, 136, 160; permite introducir el *esse objectivum** como *esse secundum quid** o *esse deminutum**, 243, 315; cf. 136-137; introduce el ideal de la idea clara y distinta, 109-110

— univocidad de la noción de causa: comportada por la noción de *causalidad concurrente de causas parciales**, 51; primado unívoco de la *causalidad eficiente**, 71, 152, 245, 254, 280-281, 373, 430; de la causa final en la filosofía de la evolución, 364

— univocidad de la procesión de las *ideas divinas** y de la constitución del *esse intellectum** del objeto del intelecto humano, 156-157; de la noción de *esse objectivum*, 157-158

— univocidad de las nociones dichas de Dios en distinción formal, y dichas unas de él según la infinitud divina, 221; en particular de la noción de conocimiento en el alma y en Dios, por *species inteligible** e inteligida, 243, 245, 262

— univocidad de la proposición como composición de dos significados simples, 315; del asentimiento en la *fe** y el *asentimiento** en general (Gregorio), 183

— univocidad de la transposición en Dios del *nihil volitum quin praecognitum** (Leibniz), 345, 348

— según Ockham: no distinción del ejercicio de la intelección y de la composición lógica de términos, 416; lleva a mezclar los puntos de

vista filosófico y teológico, 429; reducción del ejercicio a la quididad, univocidad de la noción de ser, 420, 429, 433, 436

Valor
— como *esse objectivum**, 81

Variación libre
— la experiencia ideal de la *potentia absoluta dei** y de la no-*contradicción** como construcción a priori del *posible** y método eidético de intuición de la esencia: análogo ockhamista de la variación libre de Husserl, 305-306

Verbo
— véase *concepto*
— según Tomás: es la *species* inteligida o expresa, 132; procede casi como una *res* del intelecto, 80, 132
— según Escoto: es el acto de la intelección misma, 142

Verdad
— según Ockham: para que haya ciencia, es necesario que el complejo proposicional tenga el ser según el modo según el cual el intelecto le da su *asentimiento**, 418; verdad y falsedad del solo complejo, la *proposición**, la *notitia intuitiva** siendo verdadera de suyo, es decir, siendo o no siendo, 428; verdad trascendental, 428
— según Gregorio: el *significado proposicional** como medida de la verdad, objeto de asentimiento, 183, 185; la idea, medida del asentimiento voluntario (Descartes), 189; ésta es ya la *revolución copernicana de Kant**, 186; supone la comparación del significado proposicional dicho tal en *denominación intrínseca** y de la cosa dicha significada en *denominación extrínseca**, 192; esta concepción no tiene nada que ver con la verdad-adecuación tomista (*equiparación formal**), 183, 192, 194-195; similitud con la noción del *truthmaker**, 193, y del *ser veritativo**, 194; la verdad, modo del significado proposicional, 190, 197; la verdad en sí del significado proposicional, por *participación** de la verdad de la *idea divina**, 203-204

Voluntarismo
— doctrina de la *voluntad** no finalizada de suyo, 74, 83, 116-118; no determinada por sí por la *causalidad final** del bien, 279, 371, 432; la voluntad es libertad, 117; Dios no quiere lo que intelige, intelige lo que quiere, sentido de esta fórmula para Escoto, Ockham y Secrétan, 278, 321; Dios no produce lo que ama, ama lo que produce, 282-283; indiferencia, libertad de Dios, 279-281, 283; que puede prescribir el *odium dei**, 280; no quiere lo que es, es lo que quiere (Secrétan, Sartre), 321; *bonum quia volitum** (bondad*), 279; elementos del voluntarismo ockhamista, 279-280; sus antecedentes escotistas, su posterioridad cartesiana, 280; comporta el primado unívoco de la *causalidad eficiente**, 280-281; abole la *causalidad final** y la *participación**, 281, 293; considera el principio de no-*contradicción** como el único principio de *inteligibilidad propia y común**, 293; el *posible** como objeto de la omnipotencia divina, 398; el *amor hacia Dios** podría ser sin el amor hacia el prójimo, 432; la criatura podría ser beatificada independientemente de la presencia de la esencia divina, 432
— Gregorio escapa al voluntarismo por su doctrina de la *recta ratio*, y Ockham por su concepción de la

no-*contradicción* (trascendental en el sentido kantiano*)*, 293, 301-302; Descartes, solo voluntarista absoluto, 303-304, 337
— Voluntarismo necesitante de Bradwardine (*futuro contingente**), 336; libertario de Secrétan, 339; el voluntarismo exige que Dios no sea ni esencia ni naturaleza, sino potencia (Spinoza), 339; libertad absoluta (Secrétan), 322, 339; Ockham no llega hasta ahí, 339

Voluntad humana
— según Tomás: actuada por la *causalidad final** del bien, 81; desea naturalmente el bien, 118; finalizada por sí por el bien, 140; *causalidad recíproca y total** de la voluntad y del bien, 140
— según Escoto y Ockham: no finalizada por sí, no determinada formalmente por el bien (*voluntarismo*, odium dei**), es libertad, 74, 83; como en Descartes, 117; su acto, independiente de la causalidad del bien (*amor hacia Dios y hacia el prójimo**), 371, 432; *causa total** de la volición según la *causalidad concurrente de causas parciales* (influencia general*)*, 74, 382-383; y *pelagianismo**, 384

ÍNDICE DE NOMBRES *

Abelardo, Pedro, 159, 174, 176, 198
Agustín (San), 108, 118-119, 174, 206, **208-214**, 216, 234, 239, 258, 269, 271, **283**, **304**, 338, 370, 402, 409-410, 421, 441, 443
Ailly, Pedro de, 167
Alnwick, Guillermo de, 69, 209, 240, 244, 255-260, **262-263**, 266, 268, 285, 298, 302
Althusser, R., 43-44
Ambrosio, 258
Aquino, Tomás de, 14, 30-32,**87-107**, **129-135**, **138-140**, 144, **162-163**, **190-191**, **215**, **234**, **241-252**, **263**, **271**, 293, **299-301**, 312, **315**, **323-330**, **349-361**, **369-389**, **418-419**, **432-433**
Arezzo, Bernardo de, 425-426, 430
Aristóteles, 14, 17, 29, 36-37, 40, 42, 48-50, 53-54, 57, 60-61, 64, 69, 71, 73, 83-84, **87-101**, 114-115, **118-120**, 123-125, **127-128**, 130-131, 134, 136-140, 193, 196-197, 206, 213, 229, 239, 243, 245, 273, 303, **308-309**, **312-318**, 320, 323-324, 340, 343, 360, 363-364, **380**, **382**, 414, **418**-421, 425, 431, **439-440**, 443, **435**.
Aubenque, P., 136-137
Auriole, Pedro de, 29, 52, 69, 113, 115, 199, 209, 228, **261-262**, 316, 318-320, 426, 432, 435, 438
Autrecourt, Nicolás de, 69, 113-115, 169, 196, 198, 307, 309, 324, 385, 421, 425, 430
Averroes, 143
Avicena, 22, 148

Bannach, K., 284
Báñez, Domingo, 344, 356, 382
Benvéniste, E., 61, 139
Biel, Gabriel, 80, 167, **179**-180, 297, **385**, 436
Billot, L., 341
Boecio, 312, 315
Boehm, A., 121
Boehner, Ph., 422, 424
Bolzano, B., 25, 35, 45, 68, 165, **203**
Bonaventura, 206-214, **234**, 271
Bouveresse, J., 44, 82
Bradwardine, T., 29, 312, **335-340**, 341-346
Brentano, J., 35, 68, 186
Brunner, F., 327
Buckingham, T., 335
Bunge, M., 366
Buridan, Juan, 70

Calvino, J., 79, 154, 179, 370

* Los números de página en negrita indican los pasajes más importantes.

Canterbury, Anselmo de, 67, 182, 207, 337-338
Capreolo, Juan, 79, 184, 187-188, 375
Cavellus, H., 103
Cayetano (Tomás de Vío), 79, 163, 414, 416, 422
Cézène, Michel de, 431
Chardin, Teilhard de, 42, 72, 361-362
Chatton, Walter, 25, 166, **172**, 175
Cicerón, 312, 319
Cournot, A., 358
Cusa, Nicolás de, 65, 327

Del Prado, P., 341
Delsol, M., 358, 362
Dionisio el Aeropagita (Pseudo-Dionisio), 209-210, 216, 250, 271
Derrida, J., 43-45, 64, 82
Descartes, R., 35-36, 65-67, 74, 76, 84, **110**-111, 115-**117**, 118-119, 123, **147-148**, **164**, 184, 187-**189**, 244, 275, 279-**280**, 301, 304-**305**, 322, **337**-338, 362, 365, 376-377, 421, 425, 429, **432**, **436-437**, 439, **441**, **443**
Dumont, P., 382

Eckermann, W., 176
Eckhart, Maestro, 101, 264, 322
Eleatas, 136
Ehrenfels, C. von, 68
Erlanger, Ph., 338
Escoto, Juan Duns, 14, 19, 23-24, 29-30, 32, 37-39, 52, 60, **67-69**, **71**, **73-74**, 81 83-84, 87, 96, **101-107**, 108-**109**, 110-113, 116, **119-124**, 127-129, 135, **136-137**, 138, **140-164**, 165, 174-175, 180, 185, **189-191**, 196, **199-200**, 202, 206-207, 209-216, 219-221, 223-229, 231-232, **234**-236, 239-240, **241-245**, 248-**264**, 266, 268, **271**, 275, 277, 280-281, 283-284, 295-301, **303-304**, 306, 308, 312, 314, **315**-316, 318-319, 324, **331-332**, 334-336, 339, 342-344, 346, 349, 357, 369-374, 377, 379, 381-**384**, 386, 404, 413, 415, **417**, 419-422, 426, 428, 436-437, 443-444
Estoicos, 174, 312, 319
Euclides, 168

Foucault, M., 82
Frank, M., 45, 82
Frede, D., 313
Frege, G., 25, 35, 44-45, 59-61, 69, 77, 84, 165, 178, **200**, **203**
Freud, S., 53

Gadamer, H.-G., 45
Gál, G., 167
Gante, Enrique de, 144-146, 209, 213, 226, 234, 240-241, 246-247, 249, 252, 256, 298
Garrigou-Lagrange, R., 342
Gilson, E., 23, 33, 263
Gregory, T., 424
Guelluy, R., 306, 424-425, 432-433
Guyon, Madame, 338

Habermas, J., 43
Halifax, Robert, 335
Hegel, G. W. F., 29, 42-43, 47, 49, 68, 101, 108, 126, 244, 263, 311, 314, 320, 340
Heidegger, M., 42, 44-45, 71, 84, 311, 312, 340, 428
Heisenberg, W., 42, 362
Heráclito, 49, 346
Hiquaeus, Antonius, 103
Hobbes, Th., 118, 344
Hoffmann, F., 164
Holkot, R., 113, 115, 179-180, 335, 337
Hume, D., 189
Husserl, E., 14-15, 21, 33, 35, 44-46, 60, 63, 69, 77, 84, 165, **174-176**, 178, 186, 193, 196-197, **200**, 202-**203**, 305

Imbach, R., 307, 385, 425
Ingarden, R., 45

Jacob, F., 363
Jaeger, J., 57
Juan (San), 88, 351-352
Juan XXII, 431
Jüngel, E., 303

Kant, I., 14-15, 21, 33, 44, 46, 52, 63, 74, 76, 111-112, 118, 122, 124-126, 153, **185-186**, 189, 294, 304, 320, 362, 425, 436, 441

Lacan, J., 44
Lecomte de Nou, 361
Leff, G., 164
Leibniz, G. W., 25, 29, 68, 74, 110, 116, **119**-121, 124, 148, 165, 203, 280, 312, 319, 322, 340, 341-343, **344-346**, 347-348, 362, 425
Lévi-Strauss, Cl., 43
Locke, J., 118
Lombardo, Pedro (Maestro de las Sentencias), 22, 35, 206-207, 216, 258
Lucas (San), 431
Lutero, M., 74, 79-80, 118, 154, 164, 167, 179, 284, 312, 341, 344, 346
Lychetus, Francisco, 103, 263

Malebranche, 153, 263
Malraux, A., 41-42
Mandonnet, 214
Maritain, J., 79
Marsilio ab Inghen, 199
Marx, K., 29, 42-45, 108
Mayronnes, Francisco de, 338, 369
Meinong, A., 63, 68, 203
Michalski, K., 214, 314-316, 318, 320, 385, 431, 436
Mirecourt, Juan de, 385, 436
Montefortino, Jerónimo de, 224, 240, 415
Molina, L., 29, 312, 334, **341-344**, 346-349, 358, 382
Monod, J., 42
Mulligan, K., 186, 193, 197
Muralt, A. de, 51, 55, 63, 69, 75, 84, 281, 284, 363, 372, 374, 416, 433

Neoplatónicos, 319, 322, 326, 346
Normore, C., 313
Nuchelmans, G., 167, 188

Obermann, H.-A., 179, 385
Ockham, Guillermo de, 14-15, 25, 27-29, **31-32**, 33-34, 36-40, 52, 56, 61, 68-71, 73-74, **79-84**, 85-86, 97, 103, 106-108, 111, 113-118, 124, 129, 131-132, 136, 140, 142, 147, 151, 154-156, 164, **166**-169, **171-173**, 174-175, **177**, 179-180, 189, 192-195, **199**, **205-291**, **294-309**, 312, **315**-316, 318-319, **320-322**, 323-324, 333, 337-339, 346, 351, 358, **369-372**, 373-374, 376-379, 382-**383**, 385-388, **391-444**
Olivi, Pierre-Jean, 37

Parménides, 313, 346, 439
Pablo (San), 258, 356, 382
Perler, D., 313, 425
Philonenko, A., 115
Piaget, J., 365
Platón, 61, 64, 69, 90, 128, 136-137, 176, 184, 210, 239, 270, 272, 418
Poncius, J., 103, 163-**164**
Prat, F., 383
Protágoras, 186
Putallaz, F.-X., 423

Rahner, K., 79, 312
Reeves, H., 42, 366
Reich, W., 364
Reformadores (Lutero, Calvino), 37, 39, 74, **155**, 284, 375
Rímini, Gregorio de, 23-25, 33, 35, 37, 52, **68**-69, 80, 113, 140, **164-203**, 221, 259, **302-303**, 304-305, 316, 375, 413, **418**-419, 422, 430, 441
Rome, Gilles de, 96, 136
Rousseau, J.-J., 118

Santo Tomás, Juan de, 21-22, 24, 29, 68-69, 78-80, 82-84, 92, 96, 100,

105, 138-141, 146, 150, 154, 161-163, 182, 184, **187-188**, 190, 194, 206-207, 209, 211-215, 220-222, 224-227, 229, 232, 234-235, 238, 240-254, 257-258, 263, 271, 274-275, 282, 293-294, 297, 299-302, 318, 329-330, **332-335**, 336, 349, 351-352, 354, **356**, 359, 364, 370, 373-375, 377-383, **386**-389, 413, 415-416, 418, 420, 422, 426, 435
Sartre, J.-P., 29, 43, 45, 74, 118, 244, 322, 338-339, 347
Saussure, F. de, 43, 51, 178
Schulze, M., 303
Schwamm, H., 319
Searle, J.-R., 77
Secrétan, Ch., 74, 278, 312, 321-322, 335, 338-341, 347, 370
Seeberg, R., 374, 379
Séneca, 239, 274
Simonin, P., 138
Simons, P., 186, 193, 197
Smith, B., 186, 193, 197
Spinoza, B., 74, 110-111, 116, **119**, 121, 279, 320, 322, **339**-340, 344, 362, 425
Stein, E., 69
Suárez, F., 21, 67, 92, 108, 118, 120-121, **124-126**, 240, 274-**275**, 342, 349, 357, 373, 382, 392

Talanga, J., 313
Tugendhat, E., 44, 69, 77, 196-197

Vázquez, G., 92
Vignaux, P., 25, 34, 306, 371, 427, 429, 432

Wadding, 103
Weinberg, St., 366
Weizsäcker, C. F., 42
Wiclef, 312, 344
Wittgenstein, L., 24, 35, 69, 77, 127, 184, -**185**
Wolf, U., 313
Wolff, Chr., 67, 124
Woodham, Adam, 68, **167**, 180
Würsdorfer, J., 164

TÍTULOS APARECIDOS

1. *Conciliarismo y constitucionalismo. Selección de textos I,* Jean Gerson, Jacques Almain y Jean Mair
   Traducción de Juan Carlos Utrera García, Juan Antonio Gómez García y Waldo Pérez Cino
   Introducción de Juan Carlos Utrera García
2. *Sobre el proyecto de reforma inglés,* G. W. F. Hegel
   Traducción y estudio preliminar de Edgar Maraguat
3. *Escritos sobre Sociología y Jurisprudencia,* Eugen Ehrlich
   Traducción, notas y estudios preliminares de Gregorio Robles Morchón, Juan Antonio Gómez García y José Luis Muñoz de Baena Simón.
4. *Las «Formas de Acción» en el Common Law,* F. W. Maitland
   Traducción, introducción y notas de Ignacio Cremades Ugarte
5. *Teoría de las ficciones,* Jeremy Bentham
   Traducción y estudio introductorio de Helena Goicochea
   Introducción psicoanalítica de Eugenio Castro Álvarez
   Estudio lingüístico de Manuel González Piñeiro
6. *La Administración Científica,* Frank B. Gilbreth
   Traducción de Helena Goicochea
   Introducción de Daniel Nelson
7. *El Estado y los trabajadores,* William S. Jevons
   Traducción de Esteban Flamini y Gloria Trinidad
   Introducción de José A. Nieto Sánchez
8. *Ciudadanía,* Pietro Costa
   Traducción e introducción de Clara Álvarez Alonso
9. *La primera lección de Derecho,* Paolo Grossi
   Traducción de Clara Álvarez Alonso
10. *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política,* Enzo Traverso
    Traducción de Almudena González de Cuenca
11. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx,* Moishe Postone
    Traducción de María Serrano
    Introducción de Jorge García López
    Revisión de la traducción y notas de Alberto Riesco Sanz y Jorge García López

12. *Juicio histórico del Derecho romano. Capítulo XLIV de la Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano,* Edward Gibbon
Traducción, estudio preliminar y notas de Ignacio Cremades Ugarte

13. *Sistemas federales comparados,* Ronald Watts
Traducción y estudio introductorio de Esther Seijas Villadangos

14. *Economía, ¿verdad o precisión?,* Thomas Mayer
Traducción de Gloria Trinidad y Esteban Flamini

15. *Sobre el poder de los emperadores y los papas,* Guillermo de Ockham
Traducción y trabajos preliminares de Juan Carlos Utrera García

16. *Derecho constitucional,* Gaetano Mosca
Traducción y estudio introductorio de Almudena Bergareche Gros

17. *Construcción de modelos empíricos en economía,* Clive W. J. Granger
Traducción de Joan Espasa
Estudio introductorio de Antoni Espasa

18. *Derecho y economía de mercado. Una nueva interpretación de los valores del derecho y la economía,* Robin P. Malloy
Traducción de Carmen Albaladejo, María Cristóbal y Esteban Flamini

19. *El exilio alemán (1933-1945). Textos literarios y políticos,* Ana Pérez (ed.)
Edición, selección, traducción de textos y estudios preliminares de Ana Pérez

20. *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos,* André de Muralt
Estudio introductorio y traducción de José Carlos Muinelo Cobo y Juan Antonio Gómez García

Este libro terminó de imprimirse
el día 20 de febrero de 2008

El presente libro es la obra fundamental del filósofo suizo André de Muralt; en torno a ella se articula la totalidad de su profundo y original pensamiento. La importancia de su filosofía reside en la configuración de un método de análisis filosófico, sustentado en la consideración de las estructuras de pensamiento, que permite comprender cualquier doctrina filosófica. La inducción de este método nace de una reinterpretación de la filosofía aristotélica a través de aquello que articula lógicamente su pensamiento, la analogía, y que permite dar cuenta de la especificidad de cada una de las doctrinas filosóficas dentro de la unidad orgánica o estructural que todas ellas constituyen.

En este orden de ideas, cobra especial relevancia la toma en consideración de la discusión filosófica de la Edad Media europea, por ser el tiempo y el lugar en que la filosofía aristotélica adquiere sus perfiles, su *modus essendi* tamizado por el filtro de la Cristiandad, tal y como se proyectará en los planteamientos filosóficos de la modernidad. Las diversas lecturas de Aristóteles por parte de autores como Tomás de Aquino, Duns Escoto o Guillermo de Ockham, y los debates y controversias suscitados por ellas en el ámbito de la teología medieval cristiana, contribuirán, según Muralt, a delimitar la auténtica *estructura de pensamiento aristotélica* frente a una estructura que, pretendidamente aristotélica (*la estructura de pensamiento escotista*), no hará otra cosa que separarse completamente de ella, fundando toda la discusión filosófica posterior. La comparación de las estructuras de pensamiento aristotélica y escotista constituirá así el método de *análisis de las estructuras de pensamiento*, la aportación filosófica más importante de Muralt, puesto que permite dar cuenta de toda la tradición filosófica occidental hasta la más actual contemporaneidad.

Marcial Pons

ACCESO ABIERTO